

Quatorzième année | N° 1 | Février 1907

Revue Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Fondateur : D. MERCIER

Secrétaire de la Rédaction : M. DE WULF



N° 53 de la collection

LOUVAIN

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

1, rue des Flamands, 1

BRUXELLES, Société belge de Librairie, rue Treurenberg, 16. — TORINO, Carlo Clausen, 1, via Po.

PARIS, Félix Alcan, Boulevard St-Germain, 108. — LONDRES, Burns et Oates, 18, Orchard Street.

SOMMAIRE

A ce numéro est annexé comme supplément gratuit le quarante-septième fascicule du **Sommaire idéologique des ouvrages et revues de Philosophie.**

REVUE

Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Revue

Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Directeur : D. MERCIER

Secrétaire de la Rédaction : M. DE WULF



QUATORZIÈME ANNÉE

LOUVAIN

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

1, rue des Flamands, 1

1907



Louvain. — Imprimerie de la *Revue Néo-Scolastique*,
rue de Tirlemont, 138-140 et rue Vésale, 4. — J. Claes, direct.-gérant.

I.

VALEUR DE LA RAISON HUMAINE.

La raison humaine n'a peut-être jamais autant souffert des philosophes qu'à notre époque. C'est de toutes parts qu'on l'attaque ; et voici le grief de fond que l'on oppose à cette reine de la pensée.

Il y a des conditions subjectives de la connaissance, et ces conditions l'envahissent tout entière. Quoi que nous percevions, quoi que nous concevions, c'est toujours à l'aide d'une modalité de notre être. Et, par suite, nous ne connaissons toujours que nous-mêmes : « une réalité complètement indépendante de l'esprit qui la conçoit, la voit ou la sent, c'est une impossibilité » [1]). Bien plus, cet esprit lui-même est soumis à la même loi que tout le reste. Il ne nous est donné qu'à travers les formes de la conscience ; il se réfracte en y pénétrant, comme le rayon lumineux qui touche une flaque d'eau. Si bien que, quels que soient ses efforts, il ne saisit jamais de lui-même qu'un vain mirage. Pour conclure de l'apparent à ce qui le dépasse, du phénomène à quelque chose qui le déborde, il faudrait qu'il y eût ressemblance entre l'un et l'autre. Or cette ressemblance n'existe pas, vu que nous avons notre manière à nous de réagir : elle n'existe ni pour la connaissance sensible, ni pour la connaissance rationnelle. Du moins n'est-elle pas un fait, et nous n'avons nul moyen de l'établir. Car tout objet que nous supposons en dehors de nous pour le comparer à ce qui se passe en

[1]) H. Poincaré, *La valeur de la science*, introduction, p. 9. Paris, Flammarion, 1904.

nous, devient par là même quelque chose de nous, s'y « loge à notre guise » et n'est plus qu'une apparence : personne ne monte sur ses propres épaules ou ne saute sur son ombre.

Inutile donc de chercher quelle peut être en soi la constitution de la matière ; inutile de se demander ce que c'est que la substance de l'âme et même ses facultés. Inutile surtout de s'évertuer à savoir s'il existe un Dieu et quelle en est la nature. La psychologie, mieux informée, nous révèle que ces grands problèmes n'ont aucun sens pour nous. Soumettre le réel à notre monde pour définir ce qu'il est en lui-même, c'est vouloir « mesurer avec un gramme ou peser avec un mètre ».

I.

On a répondu que trop de témoins véridiques « ont affirmé avoir entr'ouvert la porte » de l'incognoscible, « pour qu'un tel aveu d'impuissance » soit « irrévocable ». On a fait observer aussi que le propre de notre esprit est de chercher la raison dernière des choses, que nous sommes poussés par un désir invincible à savoir ce que nous sommes venus faire en ce monde, que ce besoin essentiel de la pensée et cet instinct de la nature ne peuvent manquer de tout fondement et que pourtant ils donnent l'un et l'autre dans le vide, comme des organes sans objet, si le monde des noumènes nous est absolument clos [1]). Et ces remarques, tirées du plus intime de notre vie, suffisent à nous mettre en défiance. Nous persuadera-t-on si facilement que, pour bien raisonner, il faut commencer par nier la raison et que la sagesse consiste à supprimer nos aspirations les plus irrésistibles, celles qui nous dominent sans relâche, dès que notre esprit cesse de s'étourdir et de s'aveugler ? Non sans doute ; et tout homme qui voudra réfléchir pour de bon,

[1]) Denys-Cochin, *L'évolution et la vie*, pp. 77-81. Paris, Masson.

aura le sentiment que les nouveautés du criticisme sont plutôt de la haute voltige que de la philosophie. Pascal accablait de son ironie ceux qui ne veulent pas songer à ce qu'ils sont et à ce qu'ils deviendront ; Pascal avait raison.

On peut faire une replique plus pressante et plus directe.

Nous ne connaissons toujours que nous-mêmes ; nous ne pouvons saisir que les modalités de notre moi. Mais alors, comment savons-nous qu'il y a dans le monde des esprits pareils au nôtre ? J'admets, pour la facilité de la discussion, que nous percevions immédiatement cet agglomérat des caractères physiques qui constitue le corps de nos semblables ; j'admets, puisqu'on le veut, que cet agglomérat ne soit qu'un de mes états de conscience. Mais il n'en est pas ainsi de la pensée qui se cache derrière ces symboles. Ce principe d'activité, je ne le vois pas ; et, si loin que je pousse la méthode dite de compénétration, je ne pourrai jamais l'atteindre directement. Il faut, en conséquence, que je la conclue d'une certaine manière. Et par quelle industrie, puisque c'est une réalité en soi, une réalité qui ne m'est point donnée ? Reste donc ou que j'abandonne le subjectivisme, ou que j'avoue hardiment ma prétention à exister seul en ce monde, tout au moins mon impuissance à démontrer l'existence de mes voisins. Et qui donc osera jamais prendre sérieusement cette dernière attitude ? Elle est tellement insoutenable, elle présente tant de ridicule qu'aucun philosophe n'en a jamais voulu pour son propre compte. Kant lui-même suppose à chaque instant qu'il existe d'autres intelligences que la sienne. Il proclame d'abord, il est vrai, qu'autour de la connaissance, il n'y a que de l'indéterminé, et au dehors et au dedans. Mais attendez qu'il touche à la science de la vie, et le bon sens lui reviendra, aussi impérieux que chez le commun des hommes. Vous le verrez alors fonder une morale qui est toute faite de désintéressement et inventer une sorte de « règne des volontés ». Qui donc devait aboutir plus fatalement que Stuart Mill à la négation de tout autre *moi* que le sien ?

C'est lui, je crois, qui a défendu avec le plus de rigueur et d'ingéniosité l'identité du savoir et de la conscience. Et pourtant, lorsqu'il se voit acculé à cette barrière extrême, il proteste, il se récrie, il convertit tout en arme pour éviter l'inévitable [1]).

Cette considération mène encore plus loin, par un autre aspect. De quelle manière connaissons-nous les faits passés ? Nous ne les percevons pas immédiatement, puisqu'ils sont à jamais éteints. Nous n'en possédons que des symboles refroidis et plus ou moins mutilés ; et c'est de ces symboles que nous concluons à la réalité qu'ils représentent. Mais comment ? par la voie du témoignage, sans doute. Il y a donc entre eux et nous l'intermédiaire d'une ou plusieurs volontés. Quel moyen d'inférer leur existence, quel moyen d'apprécier la valeur de leurs dépositions, si nous ne connaissons jamais que nous-mêmes, si nous ne pouvons d'elles à nous établir aucun trait de parenté ? Le subjectivisme, c'est l'effondrement de l'histoire tout entière, et par là même la banqueroute des neuf dixièmes de notre expérience. Que saurions-nous, je le demande, si d'autres n'avaient déjà observé et raisonné pour nous ?

La science, d'ailleurs, ne se confine pas dans l'expérience ; elle ne se borne pas non plus à lier des phénomènes. Sa prétention constante est de passer de l'apparent au réel. La lumière nous semble d'ordre statique ; Fresnel la traduit en mouvements et Maxwell en courants électriques : ce qui est encore une espèce de mouvement. La loi de Mariotte paraît d'une simplicité merveilleuse ; c'est qu'elle ne donne que le résultat observable. D'après la théorie cinétique, les gaz comprennent « des molécules animées de grandes vitesses, dont les trajectoires, déformées par des chocs incessants, ont les formes les plus capricieuses et sillonnent l'espace dans tous les sens ».

[1]) Stuart Mill, *Philosophie de Hamilton*, pp. 247-251. Paris, Alcan, 1869.

Inutile d'en appeler au témoignage de nos organes pour montrer la rotation de la terre ; sur ce point, Galilée et le Grand Inquisiteur étaient d'accord. Et pourtant, elle tourne, « *e pur si muove* » ; c'est du moins une chose infiniment probable et que les discussions de nos jours n'ont pas réussi à mettre en doute. On suppose aux astres les plus lointains des volumes et des masses énormes ; le calcul est seul à nous en fournir quelque idée, l'intuition n'y peut rien. La science va sans cesse de ce qui est donné à ce qui est, de ce qui existe pour nous à ce qui existe en soi ; et cela, en vertu même de son procédé dominant, qui est l'analyse. Comment peut-elle le faire, si la pensée ne saisit que ses modes et n'a point de fenêtre ouverte sur le dehors ? Dira-t-on que ces prétendues réalités en soi ne sont que des fictions ? On condamne alors d'un coup la moitié de la physique et les trois quarts de la mécanique céleste.

II.

Mais ces remarques, si suggestives qu'elles soient, ne suffisent pas à vider le litige. D'où vient donc que le criticisme aboutit à de semblables conséquences ? Quel en est le vice radical ? Voilà ce qu'il faut chercher. Et, pour le découvrir, il convient d'instituer un nouvel examen des lois de la connaissance humaine. L'analyse a tout perdu ; l'analyse, poussée un peu plus loin, doit tout sauver. N'est-ce pas ainsi que raisonne parfois M. Poincaré lui-même ?

On a cru longtemps que, pour définir la valeur de nos idées, il fallait chercher d'abord comment elles se forment. C'est ainsi que procédait Cousin ; c'est ainsi que, depuis Locke, ont toujours procédé les psychologues anglais. Cette méthode est vicieuse. Le voyage des origines de la pensée est celui de l'infini ; on n'en revient pas, on risque du moins de n'en pas revenir. Pour arriver au but, il faut renverser le problème et le poser sur le domaine des

données immédiates de la conscience : il faut prendre nos idées à l'état brut.

De quelque manière que se forment nos idées, qu'elles viennent de la pensée ou de l'expérience ou de l'une et l'autre à la fois, qu'elles contiennent des catégories ou n'en contiennent pas, il y a toujours un dernier site où nous n'y mettons plus rien de nous-mêmes, il y a toujours un dernier site d'où nous ne faisons plus que les percevoir : considérées à leur dernière étape, nos idées ne sont plus que des phénomènes ; et, par suite, elles sont ce qu'elles nous apparaissent ; autrement, nous verrions ce qui n'est pas. Soit la notion de cercle, par exemple, au moment même où elle vient s'épanouir dans ma conscience : je ne sais pas encore et même il est probable que je ne saurai jamais comment s'est formé ce produit de mon esprit. Mais je ne le saisis pas moins tel qu'il est ; je suis donc à même d'en faire l'analyse.

Il peut y avoir de la réalité entre le monde extérieur (s'il existe) et mes représentations sensibles ; il peut y en avoir également entre mes représentations sensibles et mes idées ; il ne saurait s'en glisser d'aucune sorte entre ma pensée et mes idées elles-mêmes. Qui dit relativité, dit rapport ; qui dit rapport, suppose au moins deux termes à comparer. Ici ma conscience reste seule en face de son objet immédiat ; et, par suite, cet objet devient pour elle un absolu : l'être et l'apparaître n'y font plus qu'un.

Considérons maintenant de ce site suprême l'ensemble des idées qui peuplent le champ de notre conscience ; et nous trouverons que, s'il en est d'isolées, il y en a d'autres qui « vont par groupes », comme les colombes de Platon ; nous constaterons que nombre de nos idées soutiennent entre elles des rapports qui ne peuvent pas ne pas être, ou, si l'on veut, des connexions nécessaires ; c'est d'ailleurs un fait fondamental que Kant a fort bien remarqué et qu'il a mis dans une lumière très vive.

Nous verrons aussi que ces connexions indéfectibles

donnent lieu à deux sortes de jugements qui présentent le même caractère, et rien qu'à deux.

Il y a des jugements nécessaires où l'on va du même au même et que l'on peut appeler *tautologiques*. Tel est le principe d'identité ; telles sont aussi les diverses applications de ce principe, au nombre desquelles il faut classer toutes les équations mathématiques.

On touche ainsi du doigt l'erreur des logiciens qui prétendent que le maniement des identités est incapable de développer nos connaissances. Sans doute, on n'avance pas, en disant à l'indéfini : A = A, ou B = B ; on agit alors comme le singe qui tient une noix et qui s'amuse à la faire sauter dans ses pattes, au lieu de la manger. Le principe d'identité est la condition de l'être, la condition de la science et la pierre de touche de toutes nos assertions : il n'est que cela ; par lui-même, il demeure stérile. Mais il en va différemment des applications auxquelles il donne lieu. On y passe alors de l'implicite à l'explicite, de l'ensemble à ses éléments ; et c'est ce passage, sans cesse réitéré, qui constitue à peu près tout le progrès des mathématiques ; c'est ce passage aussi qui explique pour une bonne part les découvertes dont les physiciens, les chimistes et les astronomes sont si fiers. Aller du simple apparent qui n'est que le complexe, au simple lui-même, n'est-ce pas, d'après M. Poincaré, l'un des principaux procédés du savant [1]) ?

Il existe en second lieu des jugements nécessaires où l'on va du même à l'autre et que l'on peut appeler *hétérologiques*. Nous disons du triangle que c'est l'intersection de trois lignes. Par elle-même, cette définition n'implique aucun élément spatial ; et cependant nous affirmons que tout triangle emprisonne une certaine portion de l'espace : c'est un jugement hétérologique. Le mouvement nous apparaît comme le passage d'un point à un autre ; con-

[1]) *La science et l'hypothèse*, pp. 178-179. Paris, Flammarion, 1902.

sidérée en soi, cette notion n'enveloppe pas l'idée de temps ; et cependant nous affirmons que tout mouvement suppose la durée : c'est un autre jugement hétérologique. Rien d'opposé comme les concepts de droit et de devoir ; ils se postulent pourtant l'un l'autre et ne se séparent jamais : c'est une troisième assertion du même ordre. Ainsi du principe de causalité, qui a fait verser tant d'encre au cours du dernier siècle. Impossible de ramener la cause à l'effet ou l'effet à la cause ; ces deux termes disparaissent l'un et l'autre, dès qu'on les identifie. Et cependant rien ne saurait les disjoindre ; leur point d'attache est plus fort que le diamant.

Où se fonde le lien logique qu'enveloppent nos jugements nécessaires soit de la première soit de la seconde catégorie ? Vient-il de la pensée ou de l'idée même qui s'oppose à la pensée et devient ainsi son objet immédiat ? Là se trouve le point vif du problème, celui qui décide de tout le reste.

La réponse est facile, aussi longtemps qu'il s'agit de jugements tautologiques.

Ou bien le prédicat n'est que le sujet lui-même. C'est ce qui arrive quand nous affirmons que $A = A$; c'est ce qui arrive aussi quand nous disons que $1 = 1$, que $1 + 1$ ou $2 = 1 + 1$ ou 2, que $n + 1 = n + 1$, ou que, remplaçant n par $(x + y)$ son équivalent, nous écrivons : $n + 1 = (x + y) + 1$: c'est ce qui a lieu dans toutes les équations mathématiques.

Ou bien le prédicat est une partie du sujet : ce qui se produit, par exemple, lorsque, après avoir dit que Dieu est l'être parfait, nous ajoutons qu'il est la souveraine bonté.

Dans ces deux cas, le lien logique se fonde uniquement sur l'idée qui sert de sujet ; la pensée ne fait que le percevoir : on dit alors qu'il y a *enveloppement essentiel*.

La question devient un peu plus complexe lorsqu'on

arrive aux jugements hétérologiques, mais elle ne laisse pas d'avoir une solution tout objective.

Le triangle, par le fait qu'il est, ne peut pas ne pas emprisonner une certaine portion de l'espace. De même, le mouvement, et par le fait qu'il est, ne peut point ne pas supposer le temps. C'est de sa nature que le droit appelle le devoir, et le devoir le droit. Ces rapports-là, nous ne les créons pas en les percevant, nous ne faisons que les découvrir. On peut raisonner d'une manière analogue à l'égard du principe de causalité, malgré les attaques incessantes dont ce principe est l'objet. Sans doute, lorsqu'on se place au point de vue de Hume, on est tenté de conclure comme lui. Son artifice principal consiste à considérer le commencement au moment où il n'est pas encore, puis au moment où il est déjà. Et alors on est bien obligé de convenir que de la cause à l'effet ne se révèle qu'une relation temporelle, une simple succession. Mais entre les deux limites extrêmes sur lesquelles Hume fait porter son analyse, s'intercale la formation du commencement ; entre ces deux limites, se glisse un devenir, si bref qu'il puisse être. Et dès lors, la question change d'aspect. Impossible qu'une chose rompe l'homogénéité de la puissance, impossible qu'une chose se forme ou devienne sans que quelque autre principe n'y contribue. Tout commencement implique une impuissance essentielle à s'expliquer de lui-même : tout commencement réclame une cause.

C'est là d'ailleurs une solution dont Kant s'éloigne moins qu'on ne croit ; il suffit de presser un peu sa doctrine pour l'en faire sortir.

Comment la catégorie de la causalité s'applique-t-elle au couple empirique que forment l'antécédent et le conséquent ? Il faut bien ou que la pensée la crée directement et l'apporte comme du dehors entre ces deux termes, ou que la pensée crée la cause et l'effet et par là même le rapport qui les lie.

Dans le premier cas, il ne peut exister entre l'antécédent et le conséquent qu'une liaison d'emprunt, une soudure

accidentelle qui se forme d'un élément logique et de deux éléments physiques : On retombe dans une sorte d'empirisme qui n'en vaut pas mieux pour avoir un caractère hybride ; et Kant est en contradiction avec lui-même. N'a-t-il pas affirmé à diverses reprises et de la façon la plus formelle, que le principe de causalité, comme toutes les autres propositions *a priori*, est absolument nécessaire ? N'est-il pas à cet égard l'ennemi juré de David Hume ? Chose plus grave encore : cette première interprétation met Kant en contradiction avec l'essence de la raison elle-même. Comme l'a très justement remarqué Kleutgen [1]), le propre de la raison est de voir : elle affirme la possibilité où elle la voit, le fait et la nécessité où elle les voit. Il n'en est plus rien de cette loi fondamentale de notre pensée, si la causalité s'applique du dehors ; nous affirmons le nécessaire où nous ne le voyons point, et même où il n'est pas.

Dans la seconde hypothèse, si la pensée crée directement la cause et par là même le lien qui la rattache à l'effet, directement l'effet et par là même le lien qui le rive à la cause, on se rapproche de Fichte qui a prétendu d'ailleurs n'être que l'interprète de la théorie de Kant. Mais par un autre côté, on retrouve la grande tradition philosophique. En ce cas, il reste vrai que rien ne commence que dans la pensée. Mais on peut soutenir aussi que tout commencement souffre d'une pauvreté radicale en vertu de laquelle il ne saurait s'expliquer de lui-même ; on peut affirmer que tout commencement, par le fait qu'il est, suppose une cause. Le principe d'efficience devient idéalistique ; il ne perd rien de son objective nécessité.

Kant conduit très avant l'analyse de la causalité ; mais, arrivé au point capital, il hésite entre deux directions tout à fait différentes. S'il eût poussé sa pensée plus loin, s'il eût levé l'équivoque qui se dressait sous ses yeux, il se serait vu ramené par la force des choses à l'ancienne interpréta-

[1]) *La philosophie scolastique*, t. II, pp. 39-62. Paris, 1869.

tion du principe d'efficience : il l'eût tiré tout entier du *moi* ; et fixer ainsi son origine, ce n'est point encore en altérer le caractère absolu : qu'on le fasse venir du dedans ou du dehors, il ne reste pas moins ce qu'il est.

La conclusion qui se dégage de cette discussion, c'est que le principe de causalité reste aussi purement objectif, aussi peu contestable que les autres jugements du même ordre. On se perd, il est vrai, dans l'inconnaissable, dès qu'on cherche à définir quelle est la nature intime du lien qui en soude les deux termes, c'est-à-dire où ce lien prend et forme ses nœuds. Mais, à cet égard, la solution des criticistes est encore moins satisfaisante que la nôtre : nous nous heurtons à l'inaccessible ; ils se buttent à la contradiction. Il n'y a d'ailleurs aucune assertion négative qui résulte de notre impuissance à pénétrer le fondement du lien causal. S'il fallait rejeter ce que l'on sait à cause de ce qu'on ignore, rien ne resterait debout, pas même les phénomènes ; car c'est toujours au mystère que nous sommes acculés, et bien vite [1].

On voit maintenant ce qu'il faut penser en général des jugements hétérologiques. On n'y va plus du même au même, ou bien à l'un de ses éléments ; on y passe du même à l'autre, mais par une indigence de nature qui se trouve dans le même : ce qu'on peut appeler une exigence *essentielle*. Quand on voyage à travers les Alpes, on aperçoit sur leurs flancs abrupts des lignes de roches blanches, aux formes sinueuses merveilleusement polies et tout incrustées de coquillages. Nous concluons alors que ce phénomène est un effet de l'eau. Elle n'est pourtant plus là, l'industrieuse et patiente ouvrière ; il y a des siècles qu'elle a fini son travail. Mais elle y a laissé son empreinte ; et c'est assez pour nous permettre d'inférer son existence de jadis, si loin de nous qu'elle soit déjà. Nous avons là un échantillon sensible des jugements hétérologiques : la marque qui appelle

[1]) Voir sur ce point, notre *L'intellect actif*, p. 164. Paris, 1890.

le prédicat, y réside dans le sujet. Et cela, Platon, Aristote, et, après eux, saint Thomas d'Aquin l'avaient déjà vu : nous ne disons rien de nouveau ; nous ne faisons que préciser une pensée antique.

Par suite, il n'y a pas de propositions synthétiques, au sens de Kant. Tous nos jugements nécessaires se ramènent d'une manière ou de l'autre à l'évidence ; tous nos jugements nécessaires sont *analytiques*. L'idée de Kant est un rève d'où l'on sort, en poussant son œuvre un peu plus loin.

III.

De l'origine du lien logique découle l'ensemble des conséquences auxquelles nous tendons.

S'il tient au sujet perçu, non à la pensée qui le perçoit, si c'est de son essence qu'il procède, ce sujet et son prédicat sont à jamais inséparables : il n'est aucune portion de l'espace, aucune partie du temps, aucune espèce d'esprit où l'un ne se pose que l'autre ne soit du même coup. Nos jugements nécessaires sont rigoureusement universels du fait même des termes qu'ils enveloppent ; et, par suite, ils ont une valeur formelle qui est absolue.

Stuart Mill imagine des mondes où le principe de causalité pourrait ne pas trouver d'application. Les mathématiques elles-mêmes ne contiennent, à ses yeux, que des agglutinations empiriques ; c'est aussi, dans le fond, le sentiment d'Herbert Spencer. Cette manière de voir ne peut être qu'erronée. Le jugement de causalité est une vérité de droit ; il en va de même pour les propositions mathématiques, considérées dans leur ensemble. Les principes de notre raison ne sont pas seulement des « lois de notre Municipe » ; ils dominent tout le possible.

Ces vérités d'ordre logique répondent-elles aux faits, tels qu'ils nous sont fournis soit par le sens intime soit par l'intuition sensible ? C'est à l'expérience de - nous

l'apprendre », suivant le mot de M. Poincaré ; et l'expérience nous l'apprend de deux manières.

On peut dire d'abord que les idées nous viennent des faits eux-mêmes, qu'elles en sont une sorte d'esquisse logique, dégagée par l'activité de notre esprit. « La pensée voit les concepts dans les images », disait Aristote. Cette parole demeure vraie. C'est d'un cercle donné que nous tirons l'idée de cercle, et d'un mouvement donné que nous tirons l'idée de mouvement ; c'est dans une chose qui commence que nous concevons le commencement et l'exigence essentielle en vertu de laquelle il appelle une cause. La logique est le fond du réel ; et ce fruit d'éternelle vérité, qui échappe à nos organes, l'intelligence sait l'y cueillir. Elle y va directement comme au trésor qui lui revient ; elle est le sens de la vérité, ainsi que l'œil est celui de la lumière. Comment s'explique cette singulière opération ? C'est un point sur lequel on peut discuter, comme on discute encore sur le mouvement absolu, sur la nature du libre arbitre et sur les conditions si mystérieuses de l'existence même de la pensée. Mais l'explication ne doit point aller jusqu'à nier le fait : c'est dans l'expérience que notre esprit découvre de quelque manière ses propres idées [1].

Une autre solution, plus obvie et que personne ne peut mettre en doute, se fonde sur la similitude des faits et des idées. Les faits ressemblent aux idées ; ils en reproduisent le fonds logique ; et, par conséquent, je suis à même d'affirmer de ceux-ci ce que je vois dans celles-là, en prenant garde de dépasser la limite de leur parité ! Tout cône renferme l'idée de cône, dans la mesure où il mérite ce nom ; et je puis, dans la même mesure, en affirmer les caractères que présente cette idée. Toute cause contient la cause ; et je puis en dire ce que je dis de

[1]) On peut trouver d'autres développements sur ce sujet, dans notre *L'intellect actif* et dans notre ouvrage sur *L'idée ;* je me borne ici à rappeler une solution que je tiens encore pour vraie.

la cause elle-même. Chaque cas enveloppe à l'état concret le concept dont je me sers pour le dénommer ; j'ai donc le droit de lui rapporter les propriétés et les conséquences que comporte le concept. Les idées s'appliquent aux phénomènes et à leurs lois ; elles ont une valeur scientifique.

Elles ont également une valeur métempirique. Les phénomènes ne peuvent être en l'air et comme suspendus dans le vide. Il faut de rigueur qu'ils existent en eux-mêmes ou bien en autre chose. Dans le premier cas, ils sont autant de substances, et l'on multiplie le noumène en voulant l'exorciser. Dans le second cas, besoin s'impose de remonter à quelque réalité suprême où tout le reste trouve son point d'appui, qui n'existe plus qu'en soi ; et nous voilà derechef vis-à-vis de la substance. De plus, ce concept ultime une fois découvert, on en peut faire l'analyse ; et de là une autre série de conquêtes du même ordre. L'esprit passe de ce qui est donné à ce qui est par les exigences du donné ; et les résultats qu'il obtient de la sorte, ne sont pas purement formels car tout ce qu'on tire du réel s'y rapporte encore et n'en peut être que la traduction mentale. La métaphysique revit, et du fond de la science d'où l'on prétendait la bannir ; les cloisons érigées par le criticisme ne montant pas jusqu'au ciel.

CLODIUS PIAT.

II.

A PROPOS D'UN LIVRE SUR L'EXISTENCE DE DIEU.

(*Suite* *).

IV.

NÉCESSITÉ D'EXPLIQUER LES ORIGINES DE NOTRE VIE.

M. Sertillanges distingue ici entre les origines du corps et celle de l'âme.

A ses yeux, la question des origines du premier organisme humain n'est pas plus tranchée au point de vue théologique qu'au point de vue scientifique. Le texte biblique se prête à diverses interprétations. L'auteur sacré parle certainement un langage figuré lorsqu'il nous montre le Tout-Puissant animant de son souffle le corps du premier homme. Pourquoi faudrait-il prendre à la lettre le « *formavit hominem de limo terrae* » ? Ces mots ne pourraient-ils s'entendre d'une intervention divine simplement médiate? Quoi qu'il en soit, gardons-nous d'assimiler aux dogmes certaines interprétations exégétiques.

« Je suis de ceux, écrit M. Sertillanges, qui pensent que dans une époque troublée comme la nôtre au point de vue des croyances, il importe souverainement au croyant de distinguer les affirmations certaines de la foi des commentaires variés qui s'y mêlent... Si un homme venait me dire : « Je suis naturaliste et je ne puis arriver à me persuader » que l'homme quant à la partie animale de son être est

*) V. *Revue Néo-Scolastique*, 1906, p. 392.

« tombé du ciel, alors que je le vois formé des mêmes éléments que les autres organismes sortis de la nature », que pourrais-je lui dire ? Je ne me crois pas en droit de lui imposer mon opinion à supposer que j'en aie une, je ne me crois pas le droit de lui imposer l'opinion même des siècles chrétiens tout entiers. »

Voilà de bonnes paroles auxquelles nous applaudissons de tout cœur. Ainsi parla déjà le savant cardinal Gonzalès. Que ceux qui se scandalisent à la pensée que le premier organisme humain pourrait être tiré du corps d'un animal, reprochent donc à Dieu d'avoir méconnu la dignité humaine en nous donnant les instincts de l'animal, et en nous soumettant à certaines nécessités physiologiques plutôt humiliantes. Que ceux-là renoncent désormais à emprunter les éléments de leur propre corps aux règnes inférieurs de la nature.

Supposons donc un instant démontrées la filiation animale du premier organisme humain ainsi que la commune descendance de toutes les espèces vivantes ; aurions-nous pour cela trouvé la solution dernière du problème de nos origines ? Nullement, car une question se poserait encore : d'où vient la vie ?

On connaît les expériences de Pasteur ; on sait quel parti nombre d'apologistes croient pouvoir en tirer pour démontrer l'existence de Dieu : « La vie, disent-ils, a commencé sur le globe. Or Pasteur a définitivement réfuté la théorie de la génération spontanée. Donc l'action créatrice s'impose à l'origine de la vie. » Cette argumentation a été développée notamment par M. Quoidbach dans sa brochure : *Un défi à l'incrédulité*. Le défi n'a pas été relevé ; il eût pu l'être. Avec M. Sertilanges nous ne croyons pas en effet l'argument concluant. Les découvertes de Pasteur n'ont qu'une portée relative. Elles prouvent que, actuellement, dans les conditions spéciales qui ont pu être observées, tout être vivant vient d'un autre être vivant ; elles ne prouvent pas qu'il en ait été de même à l'origine. La vie,

dit-on, a commencé sur le globe. Sans doute, si l'on veut parler des manifestations proprement dites de la vie, mais la question n'est plus du tout aussi certaine lorsqu'il s'agit de l'essence même de la vie, ou, si l'on veut, des principes de vie. Ces principes n'auraient-ils pu préexister dans la matière et agir comme des forces physiques, jusqu'au moment où, par l'effet de l'évolution de cette matière, ils se seraient trouvés dans des conditions d'organisation leur permettant d'engendrer les phénomènes caractéristiques de la vie ? Il serait bien difficile de le dire. Pourtant, s'il en était ainsi, l'éclosion de la vie ne serait plus que le produit spontané d'une évolution générale du monde. N'objectez pas que la matière brute ne peut engendrer la vie, parce que le moins ne peut produire le plus, car dans l'hypothèse en question il ne s'agit pas d'une matière brute, radicalement inerte, mais d'une matière déjà informée par les forces vitales, d'une matière contenant déjà la vie en puissance, de même que notre âme au cours du développement de l'embryon contient déjà en puissance l'activité intellectuelle dont l'éclosion se produira plus tard.

Nous sommes donc pleinement d'accord avec M. Sertillanges pour refuser une valeur apodictique à l'argument que l'on prétend tirer des expériences de Pasteur.

Mais, comme il le fait remarquer, même dans l'hypothèse d'une éclosion spontanée de la vie le problème des origines se poserait encore, car il resterait toujours à rechercher la cause de cette évolution qui a rendu possibles l'apparition de la vie et la différenciation de ses formes.

Ainsi, ni l'hypothèse des origines animales de notre corps, ni celle de la génération spontanée, ne suppriment le problème de l'existence de Dieu.

Mais il y a plus. L'homme n'est pas seulement corps, il est en outre esprit. Son âme spirituelle ne peut être le produit d'une évolution organique, car le moins ne peut produire le plus, l'immatériel ne peut sortir du matériel, l'intelligence, qui perçoit l'abstrait et l'universel, ne peut

avoir son origine dans la sensibilité, qui n'est que la faculté de percevoir le concret et l'individuel. On nous objecte l'intelligence des animaux. Mais s'ils ont comme nous des idées générales, pourquoi ne progressent-ils pas? Pourquoi leur industrie est-elle essentiellement stationnaire? Du reste, la question n'est pas là et M. Sertilanges le fait justement observer. Si les animaux avaient une intelligence comme la nôtre, ils auraient comme nous une âme spirituelle, et ce ne serait pas encore le matérialisme qui triompherait. Voilà ce qui est vrai, et ce qu'il est bon de dire. La question de savoir si les animaux ont les mêmes facultés intellectuelles que nous, est parfaitement étrangère à celle de la spiritualité de notre âme. Pour nier celle-ci, il faudrait pouvoir nier la différence essentielle qui existe entre l'intelligence et les sens, et montrer comment une représentation concrète et sensible, c'est-à-dire une image, pourrait se transformer en idée.

Ainsi donc, l'âme humaine est spirituelle ; elle ne peut être produite par la matière ; par conséquent, conclut M. Sertilanges, elle doit avoir été créée par Dieu. — Oui, répondrons-nous, si toutefois elle a été produite, si elle est contingente. — Mais cette contingence n'est-elle pas évidente ? Le moi n'est-il pas un être dépendant ? — Sans doute, l'âme est dépendante quant à l'exercice de ses facultés. Mais l'est-elle également quant au fait de son existence ? La chose vaudrait la peine d'être examinée. On pose en principe la production de l'âme. Or il ne peut être question ici ni d'un axiome, ni d'un fait d'expérience. Nous sommes donc en droit de demander une démonstration.

Il est bien évident que le moi conscient n'a pas toujours été. Mais mon état actuel ne serait-il pas le terme de toute une série d'états antérieurs, affectant tour à tour une même substance, laquelle existerait par soi, et serait par conséquent incréée ? L'âme spirituelle, avant de trouver les conditions d'organisation nécessaires à l'exercice de son

activité psychique, n'aurait-elle pu exister au sein de la matière, agissant sur cette matière comme une simple force physique, jouant à son égard le rôle d'une forme inférieure? N'est-ce pas déjà ainsi que les spiritualistes conçoivent le rôle de l'âme au cours de la période embryonnaire? Force encore inconsciente, elle opère comme le principe vital dans la plante, elle travaille à l'élaboration des organes qui deviendront un jour l'instrument de la pensée. On admet donc ici une préexistence inconsciente du moi. Et pourquoi cet état inconscient aurait-il eu un commencement? Ou encore pourquoi n'aurait-il pu être précédé d'une infinité d'autres états? Tout cela est-il plus difficile à concevoir que la production d'une âme *ex nihilo?* Remarquez que cette idée d'un moi passant par des existences différentes occupe une place considérable dans l'enseignement de diverses écoles. Toute la philosophie de l'Inde en est imprégnée, et Platon ne l'a point jugée indigne de son génie. Si elle est fausse, comme nous le croyons, il y a donc lieu de le démontrer.

V.

L'IDÉE DE DIEU ET LA VÉRITÉ.

La vérité absolue, nécessaire, prouve l'existence de Dieu. Le matérialisme enlève toute valeur à l'esprit humain, il rend inexplicable l'intelligibilité du monde et détruit le fondement même de l'ordre des possibles. Telle est la thèse que développe ensuite le savant professeur de l'Institut catholique.

Tout d'abord la vérité, absolue, nécessaire prouve Dieu. L'auteur reprend ici pour son compte l'argumentation de Platon.

La vérité est absolue et nécessaire, c'est-à-dire qu'elle nous apparait indépendante de toute condition de temps et de lieu, indépendante et du sujet pensant et de l'objet

pensé. Supposez le genre humain et l'univers lui-même anéantis, il serait encore vrai de dire que $2 \times 2 = 4$, que tout événement doit avoir une cause, que deux quantités égales à une même troisième, sont égales entre elles. Ce n'est pas nous qui créons la vérité, elle s'impose à nous du dehors, elle ne se confond pas avec notre pensée passagère, et pas davantage avec les choses qui la reflètent à nos yeux. Elle est en dehors et au-dessus de notre esprit, en dehors et au-dessus des choses, elle nous apparaît nécessaire, éternelle, planant dans quelque sphère transcendante. Or, à moins de la supposer en l'air, il faut bien lui assigner un fondement, un substratum, et, puisqu'elle est éternelle et nécessaire, ce fondement doit l'être aussi. La vérité, en tant que vérité, ne peut exister éternellement que dans un sujet conscient qui la perçoit depuis toujours, et ce sujet nous l'appelons Dieu. Ainsi la pensée platonicienne s'élève d'un seul bond jusqu'à l'Être suprême, source de toute vérité [1]).

« C'est là, s'écrie M. Sertilanges, un coup d'aile comme il en fut rarement donné dans l'atmosphère obscure de la pensée philosophique. » Reste à voir, ajouterons-nous, ce qu'en pense la logique, l'austère logique qui ne bondit point, mais marche à petits pas, gravissant lentement les pentes escarpées de la métaphysique, sans perdre jamais contact avec le sol par crainte des précipices qui bordent le sentier.

Pour nous, la nécessité du jugement ne démontre pas plus l'existence d'un être nécessaire, que son universalité ne démontre l'existence d'un être universel, ce qui nous conduirait tout droit au panthéisme. La faculté d'abstraire explique l'universalité du jugement, la faculté de saisir certains rapports *essentiels* entre les choses explique sa

[1]) L'argument n'est pas absolument celui de Platon. Comme le rappelle l'auteur, le philosophe grec attribuait aux idées une sorte de réalité intermédiaire entre Dieu et le monde.

nécessité. Pas n'est besoin de remonter ici jusqu'à Dieu. Si le jugement : l'homme est un être dépendant, présente un caractère d'universalité, c'est-à-dire est susceptible d'un nombre indéterminé d'applications, c'est parce que le sujet n'est pas un être individuel, mais une abstraction, constituée par une ou plusieurs notes que la pensée isole de toute existence concrète. Pour que ce même jugement présente en outre un caractère de nécessité, il faut et il suffit que le rapport perçu entre le sujet et l'attribut se révèle à l'esprit comme un rapport d'essence. Si j'arrive à me convaincre, soit par l'analyse comparée des concepts, soit par des expériences accumulées, que le sujet A possède *essentiellement* l'attribut B, j'aurai le droit de conclure : A ne pourrait exister sans B et il serait impossible de le concevoir autrement. Donc, partout où il y aura un sujet pensant comparant ces deux termes, et partout où ils seront réalisés, la même relation les unira toujours. En ce sens le jugement par lequel j'énonce cette relation présente un caractère d'universalité et de nécessité. Peut-on conclure de là qu'il existe quelque part un Être éternel, nécessaire, formulant depuis toujours le rapport en question ? Nous ne le pensons pas.

Le matérialisme, dit encore M. Sertilanges, enlève toute valeur à l'esprit. « Si notre machine pensante n'est que le résultat tardif et compliqué d'une évolution matérielle, comment saurons-nous que cette machine est bien faite ? Quelle confiance y pouvons-nous avoir ? »

N'y a-t-il pas là quelque exagération ? Sans doute, si notre esprit n'est que la résultante d'un concours fortuit de forces aveugles, il est possible qu'il soit mal fait et nullement adapté aux choses. Mais le contraire est possible aussi. Comme le reconnaît notre auteur, on ne peut avec Descartes avoir recours à Dieu pour garantir la valeur de l'esprit appelé ensuite à démontrer l'existence de Dieu. Il faut toujours faire appel en dernier ressort à l'évidence immédiate, à la certitude de nos affirmations premières.

Or pourquoi un matérialiste ne pourrait-il constater cette évidence aussi bien qu'un spiritualiste ? Pourquoi ne pourrait-il affirmer que l'œil est capable de voir puisqu'il voit, et de même l'esprit capable de raisonner puisqu'il raisonne, et que nos idées sont conformes aux choses puisque nous les voyons directement reflétées dans les choses ?

Mais précisément, réplique-t-on, si les choses reflètent les idées, si elles sont intelligibles, c'est parce qu'elles sont faites d'après les idées. Et ces idées types, préexistantes aux choses et à nous-mêmes, où donc résident-elles, sinon en Dieu, cause exemplaire des êtres ?

L'argument ne nous satisfait pas davantage. Les choses ne sont intelligibles que parce qu'elles contiennent d'une certaine manière l'universel, non pas il est vrai formellement, mais fondamentalement comme le disaient les scolastiques. L'universel est dit fondamentalement dans les choses lorsqu'elles possèdent une même nature, une même essence générique ou spécifique, laquelle n'est pas à la vérité une fois en plusieurs, mais autant de fois qu'il existe d'individus la possédant. Les êtres ainsi doués d'une même nature, sans cependant s'identifier, sont appelés semblables. C'est l'élément commun d'où résulte leur ressemblance qui constitue l'objet propre de la connaissance intellectuelle, c'est cet élément qui les rend intelligibles. L'intelligibilité des choses s'explique par leur similitude.

Dès lors, la question se pose comme suit : la similitude des choses suppose-t-elle nécessairement une cause intelligente qui les a conçues avant de les réaliser ? Nous ne le pensons pas. Au contraire, une cause aveugle et fatale pourrait fort bien, nous semble-t-il, produire des effets semblables. Supposez en effet cette cause agissant toujours dans les mêmes conditions, comment son action varierait-elle ? Seule une cause libre pourrait, dans des conditions identiques, modifier sa manière d'agir. On conçoit donc fort bien des effets semblables, partant intelligibles, issus d'une cause aveugle. Si le monde était l'œuvre d'une telle

cause, nos idées ne seraient plus à la vérité la copie d'idées transcendantes, elles n'en auraient pas moins un fondement objectif dans la similitude des choses.

Mais alors, demande-t-on, quel fondement assigner à l'ordre des possibles ? L'idée que nous découvrons dans les choses nous apparait réalisable un nombre indéterminé de fois, elle nous révèle par delà le monde fini des êtres existants, le monde infini des possibles. A cette infinité de possibles il faut un fondement, et ce fondement ne peut être qu'une cause infiniment féconde, c'est-à-dire Dieu.

Cette cause infiniment féconde, répondraient les partisans de l'Evolutionnisme panthéistique, c'est la Nature, c'est la substance de l'univers, substance éternelle, engendrant incessamment les phénomènes. C'est dans une telle cause que réside, selon nous, le fondement des possibles. Du reste, il y a deux façons d'entendre la possibilité d'une chose. Une chose peut être possible en ce sens qu'elle est réalisable, ce qui suppose évidemment une cause capable de la produire. Si l'on adopte ce premier sens, il importe de le justifier en démontrant l'existence d'une telle cause. Mais une chose peut être dite possible simplement en ce sens que l'idée qu'on s'en fait n'implique aucune contradiction. La chose n'est alors réalisable que sous condition, à savoir s'il existe une puissance capable d'assurer sa réalisation. Or, nous le demandons, pourquoi dénierait-on toute valeur à l'esprit en préférant le second sens au premier ? On peut, nous semble-t-il, sans heurter le moins du monde la raison, dire qu'une chose n'implique en soi aucune contradiction, et cependant la déclarer irréalisable parce que la cause nécessaire à sa production fait défaut. Autre est la possibilité *de raison* ou *de droit*, résultant de l'absence de notes contradictoires dans l'idée que nous avons d'une chose, autre la possibilité *de fait*, qui suppose l'existence d'une cause efficiente capable de produire la chose. Le nombre des possibles est infini, mais un nombre infini ne peut être réel, le monde des existences n'absorbera jamais

celui des possibilités. Il serait donc impossible que toutes les choses possibles existassent, c'est-à-dire qu'il y aura toujours une infinité de possibles qui ne pourront jamais exister, qui sont donc irréalisables du moins pris dans leur totalité. Par où l'on voit que tout ce qui est possible n'est point par cela seul réalisable.

Ainsi donc, nous ne croyons pas que l'affirmation de la vérité et de la certitude implique l'affirmation de Dieu, ni que le matérialisme équivaille à une négation radicale. Mais l'existence de Dieu une fois démontrée, alors oui, il nous apparait évidemment comme la source de toute vérité et le type idéal que les choses reflètent à nos yeux.

VI.

L'IDÉE DE DIEU ET LES FONDEMENTS DE LA MORALITÉ.

La preuve de l'existence de Dieu par la loi morale est suffisamment connue. « Sans Dieu, dit-on [1]), il ne peut y avoir de loi morale obligatoire. Toute loi, en effet, présuppose un législateur ayant autorité pour l'imposer et pour la sanctionner, en édictant des récompenses et des châtiments efficaces, proportionnés. » Et encore : « Le genre humain affirme l'existence d'une loi morale. Cette affirmation est vraie : la loi morale est une réalité. Or, si Dieu n'existait pas, cette loi morale serait un non-sens, une absurdité. Donc Dieu existe » [2]). Ainsi qu'on peut le voir, la preuve tirée de l'existence de la loi morale est combinée ici avec celle du témoignage.

Examinons tour à tour chacune des propositions dont se compose l'argument.

« *Les hommes croient à l'existence d'une loi morale.* » — Assurément.

[1]) Voir *Cours de démonstration religieuse*, par les abbés Baudhuin et Servais.

[2]) Voir *Notions élémentaires sur Dieu et sur l'âme*, par le P. L. Peeters.

« *Ils ne peuvent se tromper sur ce point.* » — Ici il faut distinguer deux choses : 1° la constatation d'un fait de conscience ; 2° l'interprétation de ce fait, la recherche de ses origines. Le fait est le suivant : notre raison condamne ou prescrit certains actes comme contraires ou conformes à la nature de l'homme, en tant que cette nature comporte un certain ordre hiérarchique entre ses diverses facultés, et en tant qu'elle soutient certains rapports avec d'autres natures semblables ou inférieures. Nous l'admettons, les hommes ne pourraient se tromper dans la constatation de ce fait. A vrai dire, on peut se passer ici du témoignage du genre humain. L'existence de la loi morale, telle que nous venons de la définir, se révèle aux regards de chaque conscience individuelle ; pour s'assurer de sa réalité, pas n'est besoin d'interroger les autres, il suffit de s'interroger soi-même. Mais les hommes n'affirment pas seulement ce fait, ils prétendent l'expliquer, ils en recherchent l'origine première ; or c'est là un problème métaphysique qui n'exclut nullement la possibilité d'une erreur. Si les hommes ont cru reconnaître dans la voix de leur conscience l'écho d'une voix supérieure, c'est précisément parce qu'ils croyaient au législateur et au justicier suprême. Leur manière de concevoir la loi morale ne peut être invoquée pour justifier leur croyance à l'existence de Dieu, puisqu'elle se fonde sur cette croyance. Les hommes n'ont le droit de considérer la loi morale comme une règle imposée et sanctionnée par une autorité souveraine que s'ils ont des motifs d'affirmer l'existence de Dieu. Il faut donc au préalable justifier cette affirmation. Lors donc que vous dites : « la loi morale est une réalité », je distingue. La loi morale telle qu'elle se révèle aux regards de la conscience, c'est-à-dire l'ensemble des jugements pratiques de la raison touchant les relations de nos actes avec notre nature, la loi morale ainsi définie est une réalité, je l'admets. Mais si vous entendez affirmer la réalité de la loi morale conçue comme l'expression d'une volonté divine,

alors ce n'est plus un simple fait que vous enregistrez, c'est un problème métaphysique que vous prétendez trancher. Et j'ai le droit de vous dire : justifiez votre affirmation.

« *La loi morale serait un non-sens, si Dieu n'existait pas.* » — Assurément, si par loi morale vous entendez un commandement émané d'un supérieur. Mais pourquoi les jugements de la conscience formulant certaines relations entre nos actes et notre nature, ne pourraient-ils subsister si Dieu n'existait pas ? On essaie de le démontrer : « Sans doute, aucune volonté fût-elle divine ne peut faire qu'un acte convienne ou ne convienne pas à la nature humaine. Mais Dieu seul peut transformer en obligations morales ces convenances résultant de la nature des choses. »

Encore une fois, tout dépend de ce que vous entendez par obligation morale. Pour vous, l'obligation est un lien imposé à notre volonté par un législateur qui commande en souverain et sanctionne ses commandements. Pour les partisans de la morale indépendante, l'obligation, le devoir, est la nécessité où nous sommes d'agir suivant telles règles, pour respecter un certain ordre de choses que la raison ne peut s'empêcher de proclamer beau et bon en soi. De ces deux conceptions quelle est la vraie ? Justifiez la vôtre, c'est-à-dire démontrez l'existence de Dieu, et nous serons d'accord.

Vous insistez : « L'homme ne s'impose pas à lui-même la loi morale ; sans cela, il serait libre d'en modifier les prescriptions au gré de son caprice. Or la loi morale est absolue, nécessaire, immuable. »

Je réponds : pour présenter ce caractère de nécessité il n'est pas indispensable que la loi morale me soit imposée par un supérieur, il suffit qu'elle me soit imposée par l'évidence, il suffit qu'elle exprime des rapports essentiels clairement manifestés à mon esprit. Si Dieu n'existait pas, je ne serais pas moins contraint pour cela de juger que $2 \times 2 = 4$ ou que telle action est contraire ou conforme à ma dignité d'homme. C'est assez pour que l'idéal for-

mulé par la loi, au lieu d'être un rêve, une création arbitraire de mon esprit, soit une vérité exprimant l'ordre réel des choses tel que la nature l'a formé.

Mais ici M. Sertilanges intervient au débat : « Ah ! une vérité, s'écrie-t-il, ah ! l'ordre réel des choses. Et qu'est-ce que cela, la vérité ? Qu'est-ce aussi que la nature qui a formé cet ordre et fondé ainsi cette vérité ?... Nous avons employé de longs chapitres à rattacher cet ordre à Dieu, c'est un travail que je puis considérer comme acquis, et nous devons en avoir le bénéfice. Sans Dieu il n'y aurait pas d'ordre des choses, sans Dieu il n'y aurait pas de nature, sans Dieu il n'y aurait pas non plus de vérité relative à cet ordre et à cette nature. »

Mais nous croyons aussi avoir montré tantôt ce qu'il faut penser de cette preuve de l'existence de Dieu par l'existence de la vérité, ou encore par l'existence de l'ordre considéré comme un ensemble de relations essentielles entre les êtres. Sans doute, si la nature est contingente, si elle est l'œuvre de Dieu, il en faut dire autant de la loi morale qui exprime sous un certain rapport les exigences de cette même nature. Mais l'argument ainsi présenté est tout simplement l'argument de la contingence des êtres, ce n'est plus du tout l'argument spécial que l'on prétend tirer de l'existence de la loi morale. Or il s'agit ici de ce dernier argument. La question est de savoir si la loi morale prouve l'existence de Dieu par le seul fait qu'elle exprime certaines vérités ou relations fondées sur la nature des êtres. Eh bien ! nous ne le pensons pas. Une relation d'essence trouve, nous semble-t-il, toute son explication dans la nature de ses deux termes. Un troisième terme est ici inutile. Si telle cause, avons-nous déjà dit, produit invariablement tel effet, c'est parce que cette cause possède telle essence et non telle autre. La question de savoir si cette essence lui a été donnée par une cause supérieure ou non, est une question d'un autre ordre, c'est la question de la contingence, dont nous ne voulons pas

nous occuper ici. L'agent une fois posé, son adaptation à tel effet déterminé résultant de son essence peut s'expliquer toute seule, sans aucune intervention providentielle. Si telle substance est utile ou nuisible à l'organisme, c'est parce que cette substance est telle, et que l'organisme est tel. Inutile de remonter ici jusqu'à Dieu. Le rapport s'explique tout entier par la nature des termes. Nous raisonnerons de même au sujet des relations d'ordre que formule la loi morale. Etant donnés ma nature raisonnable, l'ordre hiérarchique de mes facultés, mes rapports avec d'autres êtres semblables ou inférieurs, telle conduite sera nécessairement conforme à ma dignité d'homme, telle autre en opposition avec cette dignité. Le fait que deux fois deux font quatre peut assurément s'expliquer sans recourir à Dieu. De même le fait que tel acte me dégrade, tandis que tel autre ajoute à ma dignité. Ce n'est point parce que Dieu existe que le vol est un acte antisocial, ou que l'abus de la boisson abrutit. Encore une fois, la relation essentielle entre deux êtres, ou entre un acte et un agent ne suffit pas à prouver Dieu. Par le fait qu'elle est essentielle, elle jaillit du fond même des êtres et trouve en eux son explication.

Que l'on comprenne bien cependant la portée de nos observations. Nous ne disons pas que la question de l'existence de Dieu soit ici indifférente, et que le moraliste puisse en faire abstraction. Bien au contraire, tout aussi énergiquement que M. Sertilanges nous proclamons la nécessité de remonter jusqu'à Dieu pour fonder une morale absolue et suffisamment sanctionnée. Le distingué professeur l'a bien montré, ni les partisans de la morale utilitariste, ni ceux de la morale purement rationnelle, ne prouveront à un débauché que sa conduite est condamnable à tout point de vue, d'une manière absolue. A Stuart Mill et aux utilitaristes qui lui reprocheraient de préférer les plaisirs inférieurs aux jouissances plus élevées que procure la vertu, le débauché pourrait répondre : « L'acte vertueux,

selon vous, est celui d'où résulte la plus grande somme de plaisirs. Or tel est mon tempérament que la satisfaction de mes instincts est pour moi chose infiniment plus agréable que celle des besoins les plus élevés de la nature ; je vous avouerai même que ces besoins n'existent chez moi qu'à un faible degré. Pour moi la conduite vertueuse consistera donc à me livrer à ces prétendus excès que vous blâmez. Quoi de plus relatif que le plaisir ? Ce qui pour vous est plaisir, ne serait pour moi que sacrifice sans compensation suffisante. En vain, invoqueriez-vous le bien général, le bonheur de l'humanité, les conséquences funestes pour l'espèce d'une conduite comme la mienne si elle venait à se généraliser. Que m'importe tout cela ? Le plaisir, avez-vous dit, est le critérium de la moralité. Or le plaisir est chose toute subjective, toute personnelle. Je ne puis connaître ici qu'une chose : le plaisir que j'éprouve, mon plaisir à moi ; j'ignore celui des autres parce qu'il constitue un fait étranger à ma conscience, un fait qui s'accomplit dans la conscience d'autrui ; j'ignore surtout celui de cette humanité future à laquelle vous voulez que je me sacrifie. Vous parlez de plaisirs supérieurs, et de plaisirs inférieurs. Pourquoi supérieurs, pourquoi inférieurs, sinon parce qu'ils sont plus ou moins conformes à un certain idéal de l'esprit ? Que signifie cet idéal ? Voilà un élément nouveau qui n'est plus le plaisir comme tel, c'est-à-dire le bien agréable, mais le bien honnête, celui qui répond aux exigences de notre dignité humaine, celui qui perfectionne notre nature raisonnable. Ici vous abandonnez votre morale utilitariste, c'est-à-dire la morale du plaisir pour celle de l'idéal. »

Et se tournant ensuite vers Kant et ses disciples, le débauché dirait encore : « J'en conviens, ma conduite répugne à ma dignité d'homme, elle est en opposition avec l'idéal que la loi morale me propose. Sans doute, à ce point de vue j'ai tort de m'adonner au vice. Mais il est un autre point de vue : celui du plaisir. Or pourquoi n'y

attacherais-je qu'une importance secondaire? Il y a dans l'homme une tendance vers l'idéal, vers la vertu, vers le devoir, mais à côté de cette tendance il en est une autre vers le bonheur, vers le plaisir. Montrez-moi que j'ai tort de préférer la seconde à la première lorsqu'elles m'apparaissent en conflit. Vous attribuez à la loi morale une excellence propre, vous voudriez qu'en lui obéissant je fisse abstraction des conséquences pratiques de mes actions. C'est un non-sens. Une loi est essentiellement une ligne de conduite à suivre pour atteindre une fin. Sa bonté se mesure à celle de la fin proposée. La loi n'a pas plus de valeur absolue, que le moyen. Elle m'indique un chemin à suivre ; pourquoi voulez-vous que je le suive en fixant les yeux sur le sol au lieu de les lever vers le terme du voyage? Pareille attitude ne convient-elle pas plutôt à la bête de somme, qu'à l'être raisonnable? »

Au langage du débauché, je ne sais trop ce que répliquerait un partisan de la morale utilitariste ou de la morale indépendante. Mais celui qui fonde la morale sur Dieu n'aurait point de peine à répondre. Et en effet, l'existence de Dieu une fois admise, les conflits qui éclatent ici-bas entre le plaisir et le devoir apparaissent aussitôt purement accidentels et passagers. Il devient certain qu'une contradiction absolue, permanente, est impossible entre les deux tendances essentielles de notre être, la tendance au bonheur, la tendance à la perfection. Nos aspirations vers la félicité ne seront pas méconnues par le Dieu juste et bon qui les a fait naître. Et dès lors, nous sommes assurés *a priori*, malgré l'expérience de cette vie, que la vertu sera toujours le chemin du bonheur.

De plus, le bonheur doit résulter ici de la possession d'un bien absolu, et cela même donne à la loi morale une valeur absolue. Pour que la loi s'impose à nous sans condition aucune, il nous faut un motif souverain de lui obéir, un motif qui l'emporte sur tout autre aux yeux d'une raison droite. Or ce motif existe du moment que la loi nous

propose la poursuite d'un bien absolu ; il fait défaut, si la fin poursuivie n'est qu'un bien fini, car aucun bien fini ne l'emporte sous tous rapports sur les autres. La valeur respective des biens finis varie suivant le point de vue sous lequel on les envisage. Au contraire, en présence du bien absolu, du plus grand bien possible, l'être raisonnable n'a plus le droit d'hésiter. Ainsi, pour revêtir un caractère absolu il faut que la loi morale nous propose comme fin suprême la possession d'un bien absolu, c'est-à-dire la possession de Dieu. Si Dieu existe, la loi morale s'imposera à tout homme, en toute hypothèse ; toujours il trouvera un motif souverain d'obéir à cette loi, toujours il devra condamner au nom de la saine raison, une conduite qui viole les prescriptions du devoir, peu importe qu'il envisage le point de vue plaisir, ou le point de vue idéal. Il n'en sera plus de même, si Dieu n'existe pas : nous croyons l'avoir suffisamment montré. Néanmoins, l'athée aura toujours le droit de dire : « Au point de vue idéal, telle conduite s'impose, il est nécessaire que l'homme agisse de telle manière pour respecter un certain ordre de choses que la raison ne peut s'empêcher de proclamer beau et bon. Celui qui s'abandonne aux excès de la passion détruit l'économie de son être, l'ordre harmonieux de ses facultés, il sacrifie le plus au moins, il méconnaît sa dignité d'homme ». Mais si l'athée veut être logique, il ajoutera : « les prescriptions de la morale indépendante ne s'imposent absolument que si l'on se place au point de vue de la dignité humaine ; au contraire, si l'on envisage la recherche du plaisir ou du bonheur, et que l'on se borne à considérer le bien-être de la vie présente, alors elles cessent de s'imposer absolument. Car il n'est pas certain qu'à tout homme la vertu procurera ici-bas des plaisirs plus intenses que le vice ». Ceci pourra dépendre des goûts et du tempérament de chacun. Et de quel droit un individu, fût-il Bentham ou Stuart Mill, imposerait-il ici sa manière de voir ou mieux encore de sentir au genre humain tout entier ?

A ceux donc qui proclament la morale absolue, quoique indépendante, nous disons : il y a là une contradiction manifeste.

Mais d'autre part, à ceux qui disent : « la loi morale est absolue, donc Dieu existe », nous répliquons : il n'y a là qu'une pétition de principe ; car le caractère absolu de la loi se déduit précisément de l'existence de Dieu.

Mais une morale non absolue, serait-elle encore une morale ? Oui, si l'on entend par « morale » l'ensemble des jugements pratiques que la raison impose à la volonté en se plaçant au point de vue de notre dignité d'homme. Seulement ce point de vue n'est pas le seul que l'on puisse envisager ; le point de vue plaisir a, lui aussi, son importance ; or il n'est nullement évident que le premier doive primer le second.

Nous voici parvenus au bout de nos critiques. Peut-être ne sont-elles pas fondées. Nous le souhaitons et nous voudrions qu'on nous le montrât. Quoi qu'il en soit, nous croyons avoir fait œuvre utile en soumettant à un examen rigoureux certains arguments plus ou moins traditionnels et qui sont devenus presque des lieux communs dans nos traités d'apologétique. S'ils résistent à l'épreuve de la discussion, leur autorité n'en sera que mieux affermie, sinon la Vérité s'en passera bien pour sa défense. On s'était proposé de nous conduire à Dieu par diverses voies, nous devons avouer en toute sincérité que l'entreprise ne nous a point paru aboutir. Conclurons-nous donc à l'agnosticisme ou bien chercherons-nous refuge dans un fidéisme aveugle et irrationnel ? Ni l'un ni l'autre. Nous pensons qu'il y a des raisons décisives d'admettre l'existence de Dieu et nous terminerons cette étude en les exposant brièvement.

(*à suivre.*) JEAN HALLEUX.

III.

LA NATURE DU DILETTANTISME [1].

Le mot « dilettantisme », peu connu et peu employé il y a quelques années, est devenu aujourd'hui d'usage courant. — Quelle est sa signification propre ? Est-il un de ces vocables comme *fin de siècle*, qui s'emploie pour désigner ce qu'on ne sait pas définir exactement ? Ou bien a-t-il une signification nettement établie ? Est-ce une opération purement éclective, comme il semble ressortir du sens où on l'entend habituellement ? Se rapporte-t-il simplement à un mode particulier de concevoir l'art, pratiqué par ceux qui se spécialisent dans ce domaine ?

Il y a un peu de tout cela dans le dilettantisme, ou plutôt dans une teinte du dilettantisme qu'aiment à se donner beaucoup d'intellectuels de nos jours. Cependant le vrai dilettantisme vise chose plus sérieuse, et va plus loin.

Plusieurs définitions en ont été données. Dans l'étude qu'il lui a consacrée, à propos de Renan, M. Paul Bourget le définit ainsi : « C'est beaucoup moins une doctrine, qu'une disposition de l'esprit très intelligente à la fois et très voluptueuse qui nous incline tour à tour vers les formes les plus diverses de la vie et nous conduit à nous prêter à toutes ces formes sans nous donner à aucune » [2].

Nous nous bornons à ces quelques lignes du romancier

[1]) Extrait d'une étude qui paraîtra prochainement, et où il sera traité de l'origine et de la moralité du dilettantisme.

[2]) Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, p. 55.

analyste, parce que nous nous proposons d'opposer ici une série de définitions différentes. L'étude de Bourget mérite un plus long examen. De sa définition, retenons deux notions fondamentales :

1° Le dilettantisme est une *disposition de l'esprit :* par là Bourget le caractérise avant tout comme plaisir, comme jouissance des facultés supérieures.

2° Cette disposition nous incline vers *les formes les plus diverses.* Il nous indique par là une seconde partie intégrante du dilettantisme, à savoir la multiplicité des sentiments qui le constituent.

Plus brièvement, Henri Bordeaux dans les *Ames modernes* définit le dilettantisme : « Le rêve de jouir de toutes choses » [1]. Les éléments essentiels de la définition de Bourget se retrouvent ici : c'est un rêve, donc un plaisir purement psychique. C'est de toutes choses que le dilettantisme veut jouir : donc multiplicité de sentiments.

Gabriel Séailles, dans sa longue étude sur Renan dit à son tour [2] : « Le dilettantisme est un art de transposer la vie, de lui faire gagner en extension ce qu'elle perd en profondeur et en intensité, de lui enlever ce qu'elle a de direct et d'immédiat pour n'en laisser qu'une image dont on dispose à son gré, un décor mobile que la fantaisie transforme ». Ce qui donc frappe surtout le critique de Renan, c'est la multiplicité des sentiments recherchés et procurés ; conséquemment l'auteur met à nu le peu de profondeur de ces plaisirs intellectuels. Il range dans la notion nécessaire du dilettantisme, le côté *superficiel* de ces états d'âme. Il indique aussi toute la part de la personnalité du dilettante.

L'abbé Klein, qui écrit *Autour du dilettantisme*, essaie de donner une définition plus complète en synthétisant les rapides aperçus qu'il a trouvés de divers côtés : « Il n'est

[1]) Henri Bordeaux, *Ames modernes*, p. 170.
[2]) Gabriel Séailles, *Ernest Renan*, p. 349.

que l'attitude de littérateurs... ne s'intéressant aux mondes, aux personnes, aux idées que dans la mesure où ils peuvent les transformer en instruments de jouissance. Le rêve unique du dilettante est de ramener toutes choses à soi... avec délicatesse... pour en goûter l'apparence plutôt que la substance même »[1]. Le dilettantisme, pour M. Klein, n'est plus qu'*une attitude de littérateurs* égoïstes. A le lire, on se demande s'il y a quelque chose de réel dans le dilettantisme, s'il existe en dehors des livres, et ce que signifient les cris d'alarme de l'auteur au début de son ouvrage. Il y a cependant dans cette compréhension spéciale une note nouvelle : l'immoralité de ses rapports avec les autres hommes, dont le dilettante se sert comme instrument de jouissance.

Entre Bourget parlant d'un état d'âme, Bordeaux d'un rêve, Renan d'un art, Klein d'une attitude, il reste comme points de contact communs à tous, le but égoïste de la jouissance et l'intellectualité, ou pour mieux dire la supramatérialité de cette jouissance. De plus, en dehors de Klein, tous trouvent dans le dilettantisme une réalité. Et en effet, l'idée que le dilettantisme n'est qu'un « désir de littérateurs » est manifestement insuffisante, ainsi que nous essaierons de le montrer. Si le dilettantisme n'était qu'une chose d'imagination, de rêve ou de désir, ce ne serait pas la peine de le combattre. Ses effets ne pourraient passer dans la vie réelle, et dès lors nous ne devrions pas nous en occuper. Ne voyons-nous pas au contraire que le besoin de jouissance est devenu tel que beaucoup s'efforcent de le mettre en pratique, et souvent même sans s'en rendre compte ? Du domaine intellectuel, où il était d'abord relégué, le dilettantisme envahit le domaine pratique. L'incroyable diffusion de la littérature a fait descendre dans l'âme des foules les doctrines enseignées par l'élite.

Or il n'est peut-être rien de plus dangereux que le dilettantisme. Sa base fondamentale est « la jouissance

[1]) Félix Klein, *Autour du dilettantisme*, p. 26.

immédiate ». La double tendance [1]) qui l'a créé, trouve en même temps dans le dilettante une disposition naturelle correspondante. Là où Bourget et Klein ne voient qu'une attitude de l'esprit, nous découvrons, quant à nous, des actes de la volonté. Et cela se comprend. Il y a en nous deux facultés supérieures : l'intelligence et la volonté. La première n'exécute qu'un travail de compréhension ; la seconde assure une possession. Dès qu'un objet de perception sensible a été saisi par l'intelligence sous la forme abstraite et générale de concept, et qu'un prédicat lui est appliqué par l'opération du jugement, cet objet appréhendé devient nécessairement et immédiatement susceptible des réactions des facultés volitives et, par là même, appétible ou haïssable. Il faut que ce phénomène de réaction de la volonté sur le jugement se produise, pour qu'il y ait désir ou répulsion et, conséquemment, pour que notre volonté s'efforce de l'acquérir ou de le repousser. Faire donc du dilettantisme une opération purement intellectuelle au sens propre du mot, c'est en réduire singulièrement la portée. Le défaut de toutes les définitions citées est de ne tenir aucun compte de l'amoralité ou de l'irresponsabilité voulue du dilettante, alors que, par le fait même qu'elles dépendent de la volonté, les jouissances du dilettantisme doivent recevoir leur étiquette morale positive ou négative.

En tenant compte de ces éléments divers, et avant d'aborder la modalité propre du dilettantisme et ses relations avec nos facultés, nous le pouvons définir : « Une disposition ou une habitude [2]) de la volonté, cherchant la jouissance dans des représentations que nous offre l'intelligence aidée de l'imagination et de la mémoire, sans avoir égard à la valeur morale des actes volontaires qui nous

[1]) Dans un autre chapitre de notre travail, où il est traité de l'*origine* du dilettantisme, nous montrons que ses causes sont : 1° le scepticisme ; 2° le développement de l'esprit critique, conséquence nécessaire de l'égotisme qui caractérise toutes les philosophies rationalistes et matérialistes contemporaines.

[2]) *Habitude* est mis ici comme traduction du mot scolastique *habitus*.

procurent cette jouissance ». Nous établissons par là : 1° l'intervention de *toutes* nos facultés supérieures. Conséquemment, le dilettantisme doit être jugé d'après l'influence morale qu'il exerce sur celui qui s'y livre, et d'après la moralité des moyens qui procurent cette jouissance ; 2° que ce mode particulier de plaisir se limite à des actes internes ; 3° la part énorme de nos facultés d'appétition dans la jouissance dilettantiste.

*
* *

Il y a lieu de se demander d'abord ce que peut valoir la jouissance que procure une représentation *imaginative* ou *médiate* [1]). Est-elle équivalente à la jouissance *immédiate* ou *directe* que peut susciter la perception d'un objet par nos sens externes ?

Un exemple éclaircira le problème : Un homme voit un ensemble de couleurs chatoyantes, harmonieusement combinées dans leurs tons et dans leurs formes. Il en éprouve un plaisir. Le sens (physique) de la vue agréablement impressionné, peut par un travail réflexe de la volonté se délecter dans cette activité : d'où jouissance de la possession représentative de l'objet vu. — Supposez un second auteur placé bien loin de cet objet, et le premier lui narrant ce qu'il a vu. La jouissance peut-elle être la même ? — Ou encore, le premier sujet se retrouvant, quelques heures après avoir quitté l'objet dont la vision l'a charmé, loin de l'objet entrevu, peut-il, en se l'imaginant, éprouver le même plaisir qu'au moment où il l'avait devant les yeux ?

La réponse nous semble claire : Si la mémoire est assez fidèle pour relever exactement toutes les circonstances dans lesquelles l'objet appétible a été présenté ; si l'évocation se fait avec la même simultanéité de présence des différentes parties concourant à donner l'illusion, la jouissance

[1]) Nous appelons *médiates* les jouissances que nous obtenons de toute manière indirecte, soit par la mémoire, soit par l'imagination, soit par leur concours réuni.

devra être la même. Tout homme capable d'apprécier une beauté plastique, par exemple, éprouve une jouissance intense par une simple représentation imaginative. Cette représentation éveillée dans son souvenir, il la localisera, soit sur le papier qu'il a devant lui, soit à un point quelconque de l'espace si ses yeux sont perdus dans le vague. Il se la représentera à peu près dans les grandeurs et dimensions qu'il a vues ou conservées présentes.

Qu'une imagination exercée arrive à concrétiser suffisamment les détails pour éprouver ces jouissances intenses, il est aisé de s'en convaincre. Rappelez le souvenir d'un fait très désagréable, par exemple le grincement de la craie sur un tableau ou d'un métal sur un autre métal ; au bout de quelques instants d'effort d'imagination soutenue sur ce point, une personne quelque peu nerveuse éprouvera les contractions provoquées par le bruit réel. Parlez de choses répugnantes ou décrivez de manière expressive des plaies ou des accidents, et vous verrez nombre de personnes, travaillées par d'irrésistibles imaginations, éprouver des malaises qui peuvent aller jusqu'à l'évanouissement.

Qu'on ne nous objecte point que seul le sens de la vue peut être touché par ces représentations vives. La triste et puissante influence de l'imagination dans le domaine particulier des phénomènes sexuels, montre assez que la jouissance imaginative se rencontre dans d'autres sphères de la sensibilité. — L'artiste qui sans instruments compose oratorios ou opéras tandis qu'il couche ses notes sur le papier, prétend entendre en même temps ce qu'il écrit. La lecture d'une partition de musique évoque en lui la sensation d'une audition parfaite, peut-être même plus parfaite que l'exécution réelle où l'imperfection sera inévitable.

La réponse à notre première question est donc affirmative : il est possible de jouir intérieurement de sensations, non localisées dans les organes des sens externes, mais provoquées par le travail de l'imagination et de la mémoire sur l'intellect, celui-ci agissant à son tour sur la volonté.

Ainsi est établie la base première et fondamentale du dilettantisme : la possibilité d'obtenir des jouissances d'origine presque entièrement subjective ; la possibilité de jouir d'une foule de sensations sans se donner à aucune.

*
* *

Reportez-vous au marquis de Priola [1]) refusant Madame de Villeroy qui s'offre à lui, et jouissant davantage de ce triomphe moral que du plaisir sensuel qu'il dédaigne, et vous verrez une seconde face du dilettante. Le sacrifice d'une jouissance matérielle à une autre jouissance matérielle même éloignée exige l'intervention de la volonté et du jugement qui considère comme mal une jouissance inférieure exclusive d'une jouissance d'ordre ou de qualité supérieure. La meilleure preuve en est que ce phénomène ne se produit pas chez l'animal qui est dépourvu de réflexion. L'animal en présence d'une jouissance immédiate ne la refuse pas. L'homme seul peut choisir une privation momentanée pour obtenir un but ultérieur.

Ecartons le refus des jouissances physiques immédiates, ou l'acceptation de souffrances subordonnées à un but plus noble et ultérieur : les martyrs des premiers temps, le soldat souffrant tout pour la gloire ou l'honneur militaire, le peau-rouge acceptant la torture afin d'affirmer sa virilité et son mâle courage, fournissent des exemples de ce mode de sacrifice. Il n'est pas difficile de l'expliquer. En effet, la satisfaction obtenue au prix de ces sacrifices apparaît supérieure, parce qu'elle est susceptible de procurer *plus tard* une satisfaction que rien ne pourra détruire : le ciel pour les croyants, la gloire pour le conquérant, le séjour avec le Grand Esprit dans la prairie éternelle pour le sauvage simple et primitif.

[1]) *Marquis de Priola*, par H. Lavedan, fait l'objet d'une étude spéciale dans l'ensemble de notre travail. L'épisode auquel il est fait allusion tire sa valeur du fait, que c'est à la suite d'une conversation avec un des figurants principaux de la pièce, que Priola se décide à ce changement de conduite.

En est-il ainsi pour Priola ? C'est un homme qui a maintes fois fait profession de matérialisme cynique. Que voit-il donc dans ce refus si caractéristiquement dilettante? Il y trouve un tout petit moment de joie *actuelle* qu'il n'a pas encore éprouvée, ou plutôt qui en cet instant lui paraît préférable. A la suite de l'entretien qu'il vient d'avoir, c'est dans cette humiliation de sa victime, qu'à ce moment précis se trouve la joie, le plaisir, la jouissance personnelle la plus grande. Et aussitôt il se laisse aller à ce désir, il l'accomplit, il en jouit et raconte sa jouissance. Il a obtenu le seul but qu'il poursuivait : la *jouissance* de l'*instant*, et de ce qu'il *voulait*.

Dorsenne refuse l'offre que la malheureuse Alba lui fait de sa personne et de sa vie [1]), offre que rendent spécialement tragique sa connaissance profonde du caractère de la petite passionnée et les circonstances affreuses qui l'ont jetée dans le désespoir. Pourquoi? Est-ce de la part de Dorsenne résolution absolue de ne pas se marier? Est-ce manque d'amour? Est-ce un motif quelconque plausible? Non, un simple souvenir, une idée qui lui revient brusquement l'arrête, et, calmement, imperturbablement; il refuse sans se laisser toucher par la parole qu'il vient d'entendre. A cette heure, à cette minute cela lui semblait mieux pour lui. Les responsabilités encourues par sa conduite précédente, par sa séduction longuement et intelligemment menée; l'œuvre utile qui s'offre à lui en évitant la catastrophe qu'il prévoit, rien ne pèse un instant dans la balance. L'idée de son plaisir futur, des jouissances particulières auxquelles il renoncerait l'a frappé, et cette idée seule le guide. Ne me dites pas que Dorsenne ne jouit pas à cette heure même ; qu'il n'est donc

[1]) Ce personnage est extrait du roman très connu de Bourget : *Cosmopolis*. — Dorsenne qui s'était fait aimer d'Alba Steno, pour « enrichir sa collection de moulage d'âme », dirons-nous en reprenant une de ses expressions caractéristiques, se trouve en fin du roman le seul sauveur possible de cette jeune fille qu'une série de catastrophes morales laissent dans la plus grande solitude. Il se dérobe à ce devoir avec une inconscience bien faite pour faire juger son dilettantisme.

pas dilettante : son refus se motive par son désir de continuer à jouir de son indépendance personnelle, à sa guise ; ce qui ne se peut qu'en gardant cette liberté absolue que la « sottise »[1]) lui ferait perdre.

La caractéristique du dilettante est bien ce côté essentiellement subjectif de son appréciation. Selon la disposition de l'heure, du moment, selon l'idée qui lui est présente au moment même d'agir, la décision se prendra. C'est cet égoïsme capricieux qui sera la déterminante de la volonté, sans aucune considération étrangère à l'individu lui-même. De là résulte en même temps son caractère forcément superficiel. Est-ce à dire que la jouissance est moins intense ? Nous ne le croyons pas. Le dilettante se rend aisément compte qu'il doit se contenter d'une série de sensations ou sentiments *légers*, pour pouvoir jouir plus souvent. De plus, il est conscient que la jouissance qu'il obtient est préparée par lui ; il l'a telle qu'il l'a voulue.

Ce dernier point achève de caractériser sa disposition particulière. Le dilettante s'est préparé sa manière d'être. Il s'est habitué, par l'analyse intensive sur lui-même à laquelle il se livre, à détruire autant que possible la spontanéité de sa nature. Il ne se donne plus par des mouvements irréfléchis ; il a contracté l'habitude d'étudier : 1° les situations dans lesquelles il va se trouver, 2° la jouissance qu'il en pourra retirer, 3° jusqu'à quel point il peut se livrer pour jouir le plus possible et se retirer ensuite sans souffrir de la séparation. Sans doute ce dernier résultat ne sera pas toujours atteint ; mais si parfois quelque dilettante est pris à son jeu, au même moment il cesse d'être dilettante.

L'intervention des deux facultés supérieures nous paraît clairement établie dans le dilettantisme. La volonté y joue le rôle principal ; c'est elle qui éprouve le désir particulier à satisfaire, qui fait exécuter les moyens, qui retient le

[1]) Nom qu'il emploie pour désigner le mariage. Nous le reproduisons pour bien faire sentir sa manière de voir la vie.

dilettante à l'abri de toute participation de son propre être. Cet ensemble de faits dénature donc la volonté et la détourne de son but réel et primordial.

Ce qui rend plus difficile l'étude du rôle de la volonté, c'est que le dilettante se cantonne d'ordinaire dans des jouissances d'ordre spéculatif. La volonté doit agir d'une manière préalable pour préparer la disposition intérieure requise. Le dilettante a donc besoin d'être un homme de culture intellectuelle développée. M. Bordeaux réduit à trois les conditions préalables, à savoir : le *scepticisme*, le *gai savoir* et la *souple sympathie*. Il fait rentrer dans ce dernier terme le pouvoir de s'assimiler facilement tout ce qui tombe sous l'action de notre être. Par le gai savoir il entend l'héritage reçu de la science et de l'histoire et qui nous met à même de jouir des œuvres de nos devanciers. Nous préférons ranger le scepticisme parmi les causes directement productrices du dilettantisme. Le gai savoir se rattache au criticisme, seconde cause fondamentale à notre avis. Quant à la souple sympathie, qui nous est décrite d'une manière charmante et qui seule intéresse cette partie de ce travail, elle vise la formation particulière de la volonté, et son action modératrice de la jouissance des sens.

Si M. de Priola est peu passionné, tout comme Dorsenne, Jacques de Tièvre [1]) ou, même au début, comme cet odieux Robert Greslou [2]), un fait s'accuse à l'étude de leurs caractères : la passion physique ne sert qu'à l'acquisition d'un but préalablement décidé par l'intelligence et voulu par la volonté. Dans l'ordre normal du processus passionnel, la séduction de la volonté se produit par degrés, son intensité est progressive. L'énervement augmente au fur et à mesure, et plus l'influence de la passion se fait sentir, plus la volonté a de la peine à ne pas y correspondre. Ce n'est pas tout.

[1]) Personnage de *Mariage Blanc* de Lemaitre.
[2]) Personnage du *Disciple* de Paul Bourget.

Une fois entré dans la suite des différents degrés d'action de la passion, sans une intervention de l'intelligence, un arrêt du processus passionnel n'est plus possible, la volonté désirant naturellement la possession d'un but qui lui semble appétible et dont rien en elle-même ne la détournera. Or voilà justement en quoi consiste cette disposition spéciale que nous découvrons chez le dilettante. L'esprit critique, dont le développement est un des facteurs nécessaires au dilettantisme, permettra à son adepte de s'observer sans cesse : il en résulte que la volonté n'est sollicitée que conformément à la raison, ou plutôt à la loi fixée par cette intelligence. Il en résulte encore que le but poursuivi d'abord se modifiera en cours de route, sous l'impression nouvelle de l'un ou l'autre changement d'état d'âme du dilettante. Tel Priola ayant d'abord désiré Mme de Villeroy, puis à la suite d'une conversation avec Brabançon se décidant à la refuser. Et nous le voyons ultérieurement assez maître de ses sens pour réaliser son double programme : la séduction victorieuse et le refus de la jouissance physique pour la nouvelle jouissance morale entrevue. Qu'on ne compare pas cette disposition à celle du chrétien, se refusant à la jouissance pour obéir à la loi divine. Il y a une différence dans le but final qui détermine à l'action, il y en a une autre dans la cause déterminant le refus. Le chrétien s'oppose à la tentation dès le début, et ce n'est pas dans son intelligence seule qu'il cherche le secours nécessaire. Dans le cas qui nous occupe, la volonté dirige tout et se maintient dans l'ordre des jouissances égoïstes. Outre le désir ordinaire suivi de la jouissance que procure la possession de l'objet désiré, il y a ici une préparation volontaire du désir et de sa réalisation.

La jouissance peut donc être considérée comme double ; car il est clair que l'on jouit davantage de l'obtention d'un but voulu et préparé, que de la possession d'un bien non prévu. Sans compter la satisfaction de voir notre

volonté réalisée. Et ce plaisir est considérable ; il est l'indice de notre supériorité réelle sur ce qui nous entoure.

La raison aussi joue un rôle particulier nettement établi : elle est au service de la volonté ; elle devient l'instrument, la balance de ce qui peut nous faire plaisir. Gardienne vigilante de la volonté, elle écarte les désirs spontanés et prévient un don complet de la personnalité qui nécessiterait ensuite une séparation peut-être douloureuse. La raison soupèse d'avance ce que le dilettante aura comme jouissance ; elle lui indique le moyen d'obtenir telle ou telle jouissance particulière, et lui montre en même temps le moment précis où il faudra s'arrêter pour ne pas souffrir de la cessation de la jouissance ; elle prévient la possession pleine qui créerait des liens durables et dont la rupture serait pénible. — Comment accomplit-elle ce rôle ? Souvent par la simple présentation d'une idée connexe qui rappelle quelle serait la conséquence d'un don plus entier de l'être. Tel Dorsenne refusant le mariage avec Alba pour garder sa liberté de *mouleur d'âmes*.

Le nombre des jouissances ainsi obtenues sera-t-il plus considérable ? Nous n'hésitons pas à répondre : oui.

Du moment que cette maîtrise de la volonté, qui met le dilettante à même de ne se donner que pour autant qu'il le veut, est obtenue, il lui est loisible d'effleurer foule de sensations et sentiments que beaucoup se refusent, soit par crainte d'y être réellement pris, soit parce que leur devoir moral s'y oppose. Ensuite l'habitude prise de rechercher en tout ses propres jouissances donne au dilettante l'art d'en découvrir et d'en créer là où personne d'autre n'en verrait. De plus, le dilettante ne jouit pas occasionnellement des actes qu'il a posés (ce qui est la norme régulière des jouissances licites), mais il agit pour jouir. Corrélative à l'acte dans l'ordre normal, la jouissance devient finale ; d'occasionnelle, elle est habituellement voulue.

* * *

Ces dernières lignes touchent aux conclusions morales qui se dégageront d'une autre partie de notre travail : Le dilettantisme est *immoral* par les moyens qu'il emploie, puisque tout lui semble légitime pour obtenir la jouissance ; — *immoral* par sa fin, puisqu'il détourne l'activité humaine de son but ; — *immoral* dans ses conséquences sociales, car il substitue la recherche individualiste de la jouissance à l'accomplissement des devoirs sociaux.

Cte Ph. de Ribaucourt.

IV.

L'EMPIRIO-CRITICISME

DE

RICHARD AVENARIUS [1].

Nous avons caractérisé dans une étude d'ensemble [2]) les tendances idéologiques générales de quelques empirio-criticistes, notamment d'Avenarius, de Mach, Cornelius et Ziehen. Grâce à ces indications, on comprendra mieux l'œuvre édifiée par eux d'après les principes exposés. Mais dès ce moment il devient nécessaire de considérer séparément les systèmes de chacun de ces empirio-criticistes, car leur pensée présente trop de diversité pour être susceptible d'un exposé unique.

Avenarius n'est pas plus ancien que Mach, mais il est plus systématique et plus original. Son œuvre est trop cohérente pour qu'il soit possible d'en distraire des chapitres spé-

[1]) Richard Avenarius naquit à Paris, le 19 novembre 1843, de parents allemands. Son père le destina d'abord à la profession de libraire qui était la sienne. Mais le jeune homme finit par vaincre la volonté du père et se prépara aux études universitaires. Il fut surtout influencé par les leçons du physiologue Carl Ludwig, qui semble lui avoir inspiré sa méthode empirio-criticiste. Il conquit son titre de docteur en 1868 et devint privat-dozent à l'Université de Leipzig en 1876. En 1877, il fut appelé à Zurich comme professeur de philosophie inductive. Il resta attaché à cette université jusqu'à sa mort le 18 août 1896 (Cfr. Fr. Carstanjen, *Richard Avenarius.* Nachruf Vierteljahrschrift f. wissensch. Philos. Jahrg. XX, 1896, S. 301-319). C'est un penseur de réelle originalité et un esprit dialectique et systématique de grande valeur. Mais il n'a pas réussi à trouver parmi ses disciples les éléments d'une école durable.

[2]) Voir *Revue Néo-Scolastique,* novembre 1906.

ciaux, et trop personnelle pour qu'on puisse la superposer aux théories même similaires d'un esprit apparenté. Cette originalité excessive et recherchée d'Avenarius a certainement nui à la diffusion de ses écrits : car l'auteur s'était placé à une telle distance de la voie commune qu'on a passé sans l'apercevoir. La crainte que ses idées ne soient confondues avec celles d'un autre philosophe quelconque, l'a poussé à créer une terminologie spéciale. Malgré ses grandes ressources de plasticité, la langue allemande n'a pas suffi à la tâche : c'est une avalanche de termes gréco-latins germanisés, d'une orthodoxie philologique très douteuse. Avenarius le savait, mais ne s'en souciait pas. Toutefois, on comprend combien il doit être difficile de rendre sa pensée, sans la fausser, avec le vocabulaire rigide de la langue française.

I. — SA THÉORIE DE L'INTROJECTION.

En finissant ses *Prolegomena*, Avenarius se déclare partisan de l'idéalisme moniste : le monde n'est qu'un vaste réservoir de sensations, engendrées peut-être par une sensation primitive unique. Or, son ouvrage fondamental *La critique de l'expérience pure* s'ouvre sur une déclaration contraire de réalisme absolu. Et ce réalisme, il veut l'accepter au même titre et avec la même portée que l'homme qui ne soupçonne pas même l'existence d'un problème de l'objectivité de nos connaissances. On comprend qu'un changement aussi radical n'ait pas pu se faire sans lutte interne ; mais tous les efforts de l'auteur pour tirer des principes de l'idéalisme théorique une philosophie durable avaient été vains. Cette stérilité lui paraissait surtout visible dans le domaine de la psychologie. « Combien plus fertile au contraire, disait-il, devait être l'étude des faits psychologiques, si l'on pouvait avec une conscience critériologique tranquille se placer entièrement sur le terrain des relations entre le système nerveux central de l'homme et le monde

qui l'entoure ! Mais la découverte de l'immédiateté de la conscience nous en barrait le chemin » [1]).

Dans « la critique de l'expérience pure » l'auteur avait sauté la barrière, réservant de se justifier après coup. Cette défense fit l'objet de son *Menschliche Weltbegriff*. D'où vient que la philosophie est ramenée toujours, comme par une fatalité interne, à l'idéalisme stérile ? Pourquoi cette contradiction toujours renaissante entre les besoins de notre esprit et son œuvre ? Sans doute un antagonisme aussi antinaturel ne peut résulter que d'une erreur ou d'une méprise fondamentale ; cette erreur où est-elle ? Voilà ce qu'il faut savoir. L'auteur croit trouver l'erreur dans l'*introjection*. C'est l'introjection qui a faussé notre notion naturelle du monde ; par son mirage elle a provoqué ces longs errements qui ont conduit la philosophie aux déserts de l'idéalisme : il suffira de nous soustraire à son influence pour retrouver définitivement les voies de la vérité.

L'importance idéologique de l'introjection dans la philosophie d'Avenarius demande que nous exposions brièvement son rôle [2]). L'introjection, dit-il, apparaît déjà avant la philosophie. En vertu de sa conception naturelle du monde (*natürliche Weltbegriff*), l'homme — que l'auteur symbolise par M — se voit avec ses pensées et ses volitions au milieu d'un ensemble d'objets et d'un réseau de rapports multiples. Parmi ces objets extérieurs, il y a des êtres semblables à M, et conformément à la loi de la moindre énergie, M leur attribue ou plutôt leur *introjecte* des perceptions, des sentiments, des volitions en tout semblables à ceux qu'il éprouve lui-même. M cependant n'a pas conscience d'avoir mélangé ainsi aux objets de son observation un élément hypothétique, car l'existence en ses semblables — que l'auteur désigne par T — d'une conscience identique à la sienne lui apparaît avec tous les caractères d'une percep-

[1]) *Weltbegriff*. Vorwort, S. X.
[2]) Cfr. *Weltbegriff*, II. Abschnitt : Die Variation des natürlichen Weltbegriffs.

tion immédiate. Il n'en reste pas moins que par le fait, M s'est créé par rapport à T un monde double, l'un externe composé des choses qu'il observe lui-même, l'autre interne qui comprend tous les actes psychiques propres à T, et il suffira à la philosophie et à la théologie d'accentuer progressivement cette dualité pour la transformer en hétérogénéité absolue entre l'ordre physique et l'ordre psychique [1]).

Plus tard l'homme s'est rendu compte que le monde psychique de ses semblables n'est pas pour lui un fait d'observation sensible, mais la certitude de sa croyance n'en a pas été ébranlée. Et, quand dans la suite M distinguera entre une perception externe, sensible ou empirique, et une connaissance métempirique, non-sensible, spirituelle, il attribuera à T à la fois une faculté cognitive sensible et une faculté spirituelle.

D'autre part, M a pu constater par expérience que nos perceptions externes ne sont pas exclusivement conditionnées par les objets mais subissent en nous des transformations et des ajoutes multiples. Et transposant de nouveau cette « expérience » en T, il doit attribuer à T une « expérience à sens double ». Au premier sens, elle se restreint aux impressions sensibles (T-Erfahrung I) ; au second sens, elle contient en outre des modifications que les sensations subissent de la part des facteurs spirituels (T-Erfahrung II).

Mais comment un objet d'expérience qui se trouve *en dehors* de nous peut-il avoir à subir des formes qui sont *en dedans* de nous ? [2]) Comment un objet matériel peut-il agir sur une puissance spirituelle ? M ne manquera pas de se poser un jour ces problèmes, et nous voilà en face du

[1]) C'est à une extension naïve de cette introjection par la conscience populaire que l'auteur attribue, entre autres, les origines de l'animisme et du spiritisme. Les idées d'immortalité et de spiritualité n'en sont qu'une modification. Mais nous pouvons négliger ici ces considérations d'ordre ethnologique.

[2]) *Weltbegriff*, S. 50.

dualisme de l'esprit et de la matière, ce tourment continuel de la philosophie.

Ce dualisme, dit l'auteur, n'aurait pu naitre si M n'avait établi des relations causales entre la « chose objective telle qu'il la constate lui-même dans *son* milieu et les perceptions de T (T-Erfahrung I) ». Mais ensuite ce dualisme a pu se maintenir, parce que par confusion M s'identifie avec T. Ses propres connaissances, en effet, ne valent pas davantage que les idées de T, et le dualisme entre l'esprit et la matière qui pèse sur T, il doit le sentir au même titre.

Mais la réflexion de M ne peut pas s'arrêter à ce résultat. Si la perception dépend de moi, elle est en moi, se dit-il, l'objet en tant que connu devient une simple *représentation en moi* et l'objet en tant que réalité extérieure à ma conscience doit rester fatalement en dehors des prises de mon esprit [1]). Or un objet que je ne connais pas et que je ne peux aucunement connaître, pour moi n'existe plus. Et puisqu'il faut que dans toutes mes recherches je choisisse mon point de départ dans ma « conscience » parce que seule elle m'est *immédiatement* présente, me voilà entièrement séparé de ce monde, qui fut l'objet primitif de mes intuitions.

Et ainsi, conclut l'auteur, séduit par l'introjection et par les confusions de soi-même avec son semblable, le philosophe a pu finalement se suggestionner qu'il était enfermé dans les étroites clôtures de l'idéalisme théorique [2]).

[1]) « Der Gegenstand bleibt ewig draussen, und sein Bewirktes, die Warhnehmung, ist (als Vorstellung) so unvergleichbar mit dem Gegenstand selbst, wie Sein und Bewusstsein. Das Denken bleibt ewig drinnen, und alles, was man vom Denken aus erreichen kann, kann wieder nur ein Gedachtes sein. Geht man also vom Sein aus, so bekommt man die Gegenstände nicht in das Bewusstsein hinein ; geht man vom Bewusstsein aus, so kommt man nicht zum Gegenstand heraus. » *Weltbegriff*, S. 60.

[2]) « Vorausgesetzt, dass für M die Umgebung ein « Seiendes » sei, so ist sie ihm als solches ursprünglich nicht ein « Erzeugnis »... seines « Ich », sondern sehr einfach ein « Vorgefundenes » oder « Gegebenes » oder dgl.. Ebensowenig ist sie ihm... ein « vom Denken » des T Abhängiges... Um einerseits auf den « Gedanken » zu geraten, dass die Welt vom « Denken » des T abhänge, müsste er immer erst « Wahrnehmen » und « Vorstellen » *in* T hinein verlegen und dann noch alles Hinein- und

Franchement, cela ressemble un peu à l'illusion du soûlard qui, tournant toujours autour de la grille d'une statue, s'y croit enfermé par malveillance !

II. — LA CONCEPTION NATURELLE DU MONDE.

L'introjection est la cause originelle des longues mésaventures de la philosophie : nous devons l'éviter à tout prix. Le point de départ nouveau doit être le monde réel, tel qu'il apparaît spontanément à la conscience de l'homme ordinaire, tel qu'il nous est donné à tous, avant que le travail subjectif de la pensée en ait modifié l'aspect.

Que comprend cette conception naturelle du monde *(der natürliche Weltbegriff)* ? Elle se compose en réalité, dit Avenarius, de deux parts dont la valeur logique diffère : d'abord la multitude des données réelles, primaires, qui constituent ce qu'il appelle l'inventaire empirio-criticiste (*der empiriokritische Befund*), en second lieu, une hypothèse.

L'inventaire empirio-criticiste contient le « moi » et son entourage ou le « non-moi ». Le moi comprend le corps avec ses membres mobiles, des pensées qui sont le plus souvent des reproductions effacées d'éléments du non-moi et des sentiments variés ; il exécute des mouvements qui n'ont pas le caractère mécanique des changements s'opérant dans les objets extérieurs, il a enfin le pouvoir d'énoncer le contenu de ses pensées.

Le non-moi implique à la fois des choses comme les arbres, les maisons, etc. et des corps humains semblables au nôtre. Le moi et le non-moi sont donnés au même titre,

Beigelegte durcheinander werfen, indem er alles miteinander als « Denken » bezeichnet ; und um endlich sein Werk mit dem besonders hohen « Gedanken » zu krönen, dass die ganze vorgefundene Welt und ganz so, wie sie vorgefunden wird, nun gar von « seinem eigenen Denken » abhänge, müsste er zum guten Schluss auch noch sich selbst mit T verwechseln. Weitere Bedingungen freilich dürften zu dieser allerdings eminent « philosophischen » Leistung nicht erforderlich sein. » *Weltbegriff*, S. 61.

dans une même constatation. L'arbre que je vois n'est pas *mon* objet, et *ma* vision n'est pas un acte subjectif. Mais le moi et l'arbre appartiennent de la même façon à une même donnée complexe : il n'y a ni objet, ni sujet, ni activité cognitive quelconque, il n'y a ni observateur ni observé, il n'y a que le fait d'une observation (*Erfahrung*) exempt de toute espèce d'antinomie. « Quand je dis : je vois un arbre, écrit-il, cela ne peut signifier que ceci : une expérience comprend à la fois un composé plus riche « le moi » et un composé moins riche « l'arbre » [1]). Mais non seulement le moi et son entourage se valent comme données, mais encore ils se tiennent. Une expérience n'est possible que si les deux facteurs sont présents. Le moi (*Ich-Erfahrung*) et son champ d'observation (*Umgebungserfahrung*) sont principiellement inséparables et n'existent que dépendamment de ce rapport [2]) : c'est ce que Avenarius appelle la « coordination principielle » (*die empiriokritische Principialcoordination*) à laquelle nous avons déjà fait allusion. L'individu humain en tant que terme constant en est le « terme central », les objets extérieurs constituent le « terme opposé » (*Gegenglied*).

L'élément hypothétique de ma conception cosmologique naturelle consiste en ce que j'attribue à mes semblables des idées, des sentiments et des mouvements « amécaniques » — le mot est d'Avenarius — analogues à ceux que je trouve primitivement en moi-même ; car, nous l'avons dit, nos propres mouvements nous paraissent avoir, outre leur

[1]) « Das Ich-Bezeichnete ist selbst nichts anderes als ein Vorgefundenes. und zwar ein im selben Sinn Vorgefundenes wie etwa ein als Baum Bezeichnetes. Nicht also das Ich-Bezeichnete findet den Baum vor, sondern das Ich-Bezeichnete und der Baum sind ganz gleichmässig Inhalt eines und desselben Vorgefundenen.

» So ist auch nicht der Baum *mir* gegeben ; sondern, wenn von Gegebenen überhaupt gesprochen werden darf, so ist in der Gegenüberstellung *Ich-Baum* das Ich-Bezeichnete bereits im selben Sinn ein Gegebenes wie das als Baum Bezeichnete ; und umgekehrt : Ich und die Umgebung, beide Elementenkomplexe, *wenn* sie gegeben sind, stehen hinsichtlich ihres Gegebenseins vollständig auf gleichen Linie. » *Weltbegriff*, S. 82.

[2]) *Weltbegriff*, S. 17.

caractère mécanique conforme au principe de la conservation de l'énergie, auquel tout mouvement corporel est soumis, une signification plus que mécanique ou amécanique [1]). En effet je les sens, j'en conserve des souvenirs ; ils sont accompagnés de plaisir et de déplaisir, ils traduisent mes pensées et me servent à satisfaire mes besoins : autant de propriétés qui ne sont pas de nature mécanique. Si je m'en tiens rigoureusement à ce que je connais de mes semblables par une expérience immédiate, je ne puis leur attribuer ni pensées, ni sentiments, ni mouvements amécaniques, mais alors ils deviennent pour moi des spectres inintelligibles et effrayants. Mieux vaut les concevoir comme des êtres en tout point semblables à moi. Cette attribution hypothétique que le repos de mon esprit me demande constitue *le postulat empirio-criticiste* de l'égalité principielle de tous les hommes ; postulat qui n'introduit dans mon monde naturel aucun élément hétérogène, car, dit Avenarius, je n'ai fait qu'étendre à mes semblables des valeurs que j'ai prises dans la conscience du moi [2]). Et même, si je ne veux en rien contredire à l'expérience, je dois ajouter que mon semblable voit et entend les *mêmes choses* que moi. Mais en disant que mon semblable *a* des pensées, ne suis-je pas en voie de réintroduire l'introjection que je voulais écarter ? Il faut s'entendre. Le mot « avoir » ne signifie nullement une localisation des perceptions dans celui qui les énonce, car « l'analyse la plus pénétrante du cerveau n'y ferait point découvrir une seule pensée comme élément constitutif » [3]). Cela veut dire que le cerveau n'est ni siège ou producteur, ni instrument ou organe, ni support ou substrat de la pensée. La pensée ne demeure pas dans le cerveau et ne lui commande pas, elle n'en est ni l'autre moitié ni l'autre face, et elle n'est pas davantage un produit

[1]) *Bemerkungen*, Art. I, S. 148.
[2]) *Weltbegriff*, S. 11.
[3]) *Ibid.*, S. 67.

ni même une fonction physiologique ou un acte quelconque du cerveau [1]).

En résumé, le monde véritable se compose de données expérimentales, qui sont liées par des rapports nombreux. Le principal de ces rapports est énoncé dans la *coordination principielle*.

Le point de vue duquel nous venons d'envisager ainsi les choses peut s'appeler le point de vue absolu (*absolute Betrachtungsweise*). Voyons maintenant ce que l'auteur entend par le point de vue *relatif* et sous quel aspect les choses y vont apparaître. L'observation atteste que si les objets extérieurs — Avenarius les symbolise dans leur ensemble par R — peuvent conditionner des modifications internes du sujet humain, ils modifient en premier lieu son système nerveux central, ou, pour employer les termes de l'auteur, le système C. Dès lors, rien ne s'oppose à ce que dans l'étude des rapports entre R et l'individu M je remplace celui-ci par son système C (C*m*), c'est la *substitution empirio-criticiste* [2]). Chaque fois que C*m* subit quelque changement de la part de R, M peut énoncer de R une certaine valeur, — une perception désignée par E. Je puis donc conclure que les valeurs E sont *dépendantes* des modifications, ou plutôt des oscillations (*Schwankungen*) du système C. Ainsi, au lieu de considérer R directement en rapport avec M, ainsi que je l'ai fait du point de vue absolu, je puis remplacer M par C*m* et me restreindre aux relations de R avec le système C*m*, substitut naturel de M. En ce faisant, je me place au point de vue relatif (*relative Betrachtungsweise*).

Au point de vue relatif, trois rapports de dépendance sont en présence : le premier entre R et les valeurs E correspondantes, le second entre R et le système C*m*, le troisième entre C*m* et les valeurs E. Dans le deuxième cas

[1]) *Weltbegriff*, S. 76.
[2]) *Ibid.*, S. 87.

seul, celui qui régit les rapports de R à C*m*, la dépendance est soumise à la loi de la conservation de l'énergie, et la *relation fonctionnelle* qu'elle établit est d'ordre physique *(physische Funktionalbeziehung)*. Dans le premier et le troisième cas, nous ne sommes en présence que d'une fonction purement logique *(eine rein logische Funktionalbeziehung)* [1]) et nullement devant un rapport de « cause » à « effet » au sens scientifique de ces mots. Si à ces deux espèces de rapports fonctionnels nous ajoutons la « fonction mathématique » à l'image de laquelle les deux autres sont conçues, nous aurons épuisé les différents ordres de dépendances dont la science peut être appelée à s'occuper. Il ne faudrait pas voir cependant dans cette division tripartite l'indice d'une hétérogénéité de nature entre ces différentes fonctions. Toutes trois s'énoncent par la même formule fondamentale : si le premier membre change, le second change en conséquence [2]).

III. — SA CRITIQUE DE L'EXPÉRIENCE PURE.

1. *Objet et orientation générale.*

L'expérience seule est la source de la vérité et la philosophie, aussi bien que les sciences, ne peut être qu'une description simplifiée et synthétique de l'expérience : cette thèse fondamentale du positivisme est également à la base de l'empirio-criticisme. Mais Avenarius ne se contente pas de faire comme Hume un triage critique entre l'expérimental et ce qui ne l'est pas, il veut comprendre et critiquer, du point de vue de l'expérience pure, toutes les idées philosophiques et religieuses, toute l'activité de l'homme à travers l'histoire. C'est cette tendance particulière de son œuvre qu'il a sans doute voulu caractériser par le nom de « Empirico-criticisme ».

[1]) *Weltbegriff*, S. 18-19.
[2]) *Bemerkungen*, Art. III, S. 17-18.

Avant tout, Avenarius doit donc créer une théorie explicative ou plutôt une philosophie de l'expérience. Déjà en 1876 il publia comme travail d'agrégation en qualité de privat-dozent à l'Université de Leipzig, les « *Prolégomènes* » à sa *Critique de l'expérience pure*, dont le premier volume ne devait paraître que douze ans plus tard. C'est un petit essai de philosophie de l'histoire de la philosophie. La philosophie s'y présente comme la connaissance de l'univers d'après le principe de la moindre énergie. De cette thèse générale Avenarius déduit trois principes fondamentaux : un principe d'unité, un principe de continuité et un principe de progrès par élimination progressive. Malgré l'évolution qui durant cet espace de douze ans a naturellement dû se produire dans les idées du jeune savant, son œuvre maitresse, sa *Critique*, est conçue entièrement dans l'esprit des « Prolégomènes » : notamment les trois principes mentionnés et la thèse de la moindre énergie y trouvent une application éclatante.

En vertu du principe d'unité, toute sa philosophie critique n'a pour matière première qu'une seule hypothèse : l'axiome empirio-criticiste de l'existence du « moi » et du « non-moi », telle que nous l'avons caractérisée dans « la conception naturelle du monde ». Ailleurs nous avons appelé avec l'auteur le contenu de cet axiome : l'inventaire empirio-criticiste ou la coordination empirio-criticiste principielle. Cette matière première est travaillée par l'esprit humain dans une série ininterrompue de mouvements oscillatoires, variables dans leur forme, mais régis par une loi également unique, que nous étudierons plus loin.

Le principe de continuité est exprimé dans un second axiome : l'*axiome des formes de la connaissance*. L'auteur le formule en ces termes : « La connaissance scientifique n'a essentiellement ni des formes ni des moyens autres que la connaissance vulgaire ; toutes les formes et tous les moyens de connaissances scientifiques ne sont que le déve-

loppement des formes et des moyens préscientifiques »[1]), et conséquemment tous les systèmes philosophiques ne sont que des transformations de la conception spontanée du monde.

Le principe de progrès est un principe de finalité. L'auteur croit inébranlablement que l'esprit humain est destiné à connaître la vérité et toute la vérité, au moyen et sous forme de l'expérience pure. Nos connaissances d'aujourd'hui sont évidemment mélangées d'une foule d'éléments qui ne peuvent être des produits purs de l'expérience. Même ce qui est expérience pour l'un, n'est qu'illusion ou croyance pour l'autre, et ce que nos ancêtres ont admis peut, depuis, avoir perdu toute créance. Notre esprit est donc chargé d'éléments inutilisables et, en vertu de la loi de l'économie dans les dépenses, il doit aussitôt que possible les éliminer de son sein.

Nous voilà renseignés sur l'orientation générale de la *Critique de l'expérience pure*. Mais que faut-il entendre par « expérience » et par « expérience pure » ? D'une définition rigoureuse de ces termes dépend la signification de toute cette philosophie. Or, il faut bien le dire, Avenarius n'a pas pris soin d'en donner lui-même une définition précise ; il faut la deviner à travers son œuvre.

Voici ce que nous apprend l'introduction de sa *Critique*. Dans la vie courante et d'après le témoignage de l'histoire, on appelle « expérimentale » la connaissance qui s'énonce quand l'individu humain est mis en relation avec son entourage. Dans ce sens, l'expérience présuppose un milieu qui lui correspond, et une connaissance sera purement expérimentale dans toutes ses parties, quand à chacune de celles-ci correspondent des objets appropriés du monde externe. Mais reste la question de savoir si ces éléments du monde extérieur doivent être seulement une des conditions nécessaires ou s'ils constituent la condition unique de ces

[1]) *Kritik*. Vorwort, VII.

connaissances. Dans ce second cas, une expérience sera pure si elle ne présuppose dans *toutes* ses parties que des éléments de notre entourage : c'est le *concept synthétique* de l'expérience pure. Dans le premier cas, une expérience pourra être encore considérée comme pure quand elle ne contient rien qui ne soit de caractère expérimental. Il suffira dès lors qu'au moins à l'origine la connaissance dite expérimentale soit rapportable au milieu externe : c'est le *concept analytique* de l'expérience [1]).

Ces notions générales indiquent déjà l'objet principal de la *Critique* ; celle-ci cherchera notamment « en quel sens et à quel titre nous pouvons admettre les éléments de notre milieu extérieur comme conditions de nos connaissances expérimentales » [2]). Si on choisit pour point de départ les concepts synthétiques et analytiques de l'expérience pure, la question peut encore se poser sous cette autre forme : « En quel sens et à quel titre les concepts synthétiques et analytiques de l'expérience pure divergent-ils ou peuvent-ils être considérés comme coïncidents ? » [3])

Nous connaissons déjà suffisamment les idées philosophiques d'Avenarius pour prévoir sa réponse et pour en détacher le sens qu'il donne réellement à l'expression « expérience pure ». Dans l'état actuel de nos connaissances, nous n'avons certainement pas une expérience pure de toute infiltration étrangère à l'influence directe et exclusive du milieu où nous vivons. A prendre les conditions les plus favorables, nous ne saurions réaliser qu'une expérience pure au sens analytique du mot. La forme de l'expérience pure est le mieux réalisée dans la conception naïve mais naturelle que nous avons du monde, avant qu'elle soit faussée par des influences mythologiques ou philosophiques quelconques.

Mais cette expérience primitive est trop fragmentaire et

[1]) *Kritik*, Bd I, S. 3-5.
[2]) *Ibid.*, S. 5.
[3]) *Ibid.*, S. 6.

trop élémentaire pour constituer l'état définitif de l'esprit humain. Nous progressons au contraire vers une « expérience pure » nouvelle, complète et stable, l'*expérience pure* dans sa signification *synthétique*, et qui n'est autre chose que « l'expérience naturelle ou spontanée, mais élargie au moyen de concepts, affermie, expliquée et complétée » [1]). Le point de départ du progrès de l'intelligence — et ce sera également le point de départ de la *Critique* d'Avenarius — est donc « la conception naturelle du monde », son terme sera l'adaptation complète de cette conception aux données de notre entourage. Entre les deux, se place le travail séculaire des religions, des philosophies et des sciences. Actuellement encore les concepts analytiques et synthétiques de l'expérience pure ne doivent pas nécessairement se confondre, mais l'évolution progressive de l'esprit humain se terminera par leur coïncidence absolue.

Nous venons de devancer les conclusions de l'auteur ; mais c'était utile pour donner une idée exacte du but qu'il poursuit. Replaçons-nous maintenant au début de la *Critique* et voyons comment l'auteur cherche la justification de sa théorie de l'expérience dans l'analyse générale des fonctions idéologiques et même des normes générales de l'individu. Car, en réalité, l'auteur n'a pas voulu restreindre sa critique aux seules connaissances données comme expérimentales — ce que l'on ne pourrait d'ailleurs délimiter avec une certaine rigueur — mais il a voulu traiter des fondements mêmes de la vie intellectuelle et morale et préparer ainsi le terrain commun de la psychologie, de la pédagogie, de la logique, de l'éthique, de l'esthétique, de la philosophie du droit, de l'économie sociale, de la philologie, etc. [2])

Résumons : le point de départ de la *Critique de l'expé-*

[1]) R. Willy, dans *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Bd. XX, S. 57.
[2]) Cfr. *Kritik*, Vorwort, XIV.

rience pure est l'homme réel — savant ou ignorant, croyant ou athée, jeune ou vieux — et le monde qui l'entoure, tel qu'il apparaît dans notre conception naïve et naturelle. On pourrait se demander comment nous-mêmes connaissons ce monde. Mais ce point de vue personnel serait dangereux, car tout notre passé, l'ensemble de nos croyances, le savoir philosophique, les sentiments, les intérêts peut-être pèseraient sur l'indépendance de nos idées ; mieux vaut sortir de soi-même, s'oublier, se placer au milieu de la vie comme un spectateur désintéressé et impassible, et s'adonner dans cette disposition purement objective à l'analyse du mécanisme idéologique chez nos semblables. Nous savons par ailleurs que cette position est légitime.

(*à suivre.*) F. VAN CAUWELAERT.

Mélanges et Documents.

I.

Notes sur diverses questions de logique formelle *).

I.

Réductibilité du syllogisme hypothétique en syllogisme catégorique.

Le syllogisme hypothétique est-il réductible à la forme catégorique? Les logiciens répondent généralement oui, et raisonnent à peu près comme suit :

Soit le syllogisme :

Si l'âme est simple, elle est indestructible ;
Or elle est simple ;
Donc elle est indestructible.

Il suffit de substituer à la première proposition hypothétique la catégorique correspondante : *Tout ce qui est simple est indestructible*, pour obtenir un syllogisme catégorique parfait, à savoir :

Tout ce qui est simple est indestructible ;
Or l'âme est simple ;
Donc elle est indestructible.

De même, soit le syllogisme :

Si l'âme est un corps, elle est naturellement mortelle :
Or elle n'est pas naturellement mortelle ;
Donc l'âme n'est pas un corps.

*) Traduit de l'italien.

Transformant la première proposition hypothétique en cette proposition catégorique : *Ce qui est un corps est naturellement mortel*, on obtient :

Ce qui est un corps est naturellement mortel ;
Or l'âme n'est pas naturellement mortelle ;
Donc l'âme n'est pas un corps,

et c'est là aussi un syllogisme parfait.

Généralisant :

Les syllogismes hypothétiques de la forme : *Si A est B, il est C ; or A est B ; donc A est C* sont réductibles à la forme catégorique : *Tout B est C : or A est B ; donc A est C*. Ceux de la forme : *Si A est B, il est C ; or A n'est pas C ; donc A n'est pas B* sont réductibles à la forme catégorique : *Tout B est C ; or A n'est pas C ; donc A n'est pas B* [1]).

Ainsi parlent les logiciens. Quant à moi, pareille réduction me semble absolument erronée, et j'essaierai de le démontrer brièvement.

Comparons entre eux ces deux syllogismes : « *Si A est B, il est C ; or A est B ; donc A est C* » (I), « *Tout B est C ; or A est B ; donc A est C* » (II).

Comme ces deux syllogismes ne diffèrent entre eux que par la première prémisse, il s'ensuit que, si je réussis à démontrer que la première prémisse de II *ne peut pas se déduire* de la première prémisse de I, j'aurai démontré par là même que le syllogisme I ne peut se convertir en le syllogisme II.

Or, il est de la plus entière évidence que de la proposition *Si A est B, il est C*, on ne peut déduire la proposition *Tout B est C*. En effet, à y regarder de près, la première proposition revient à dire : *la présence, dans un être*, DES DEUX *notes A et B entraîne aussi la présence de la* TROISIÈME *note C ;* tandis que la seconde signifie : *la présence, dans un être*, DE LA *note B entraîne aussi la présence de la* SECONDE *note C*. Cela se comprend aisément et tombe sous le sens.

Soit, par exemple, la proposition : *Si Antoine étudie, il apprendra*. Qui ne voit que ce serait une grave erreur d'en déduire : « *Qui étudie, apprend* » ? En vérité, l'étude pourrait très bien, dans une personne autre qu'Antoine, *ne pas* produire l'effet d'apprendre.

1) Cfr. P. Galluppi, *Lezioni di Logica e di Metafisica*, vol. II, Napoli, 1838; pp. 111 et suiv.

Pareillement, de la proposition : *Si un triangle a deux côtés égaux, il est isocèle*, ne serait-il pas absurde de déduire : « *Ce qui a deux côtés égaux est isocèle* » ? Et ne serait-il pas ridicule si, de la proposition : *Si tu viens me voir, tu me feras plaisir*, on inférait : « *Quiconque vient me voir me fait plaisir* » ?

La fausseté de toutes ces généralisations ne peut échapper à personne.

Donc notre thèse reste prouvée.

* * *

Le lecteur judicieux aura remarqué que jusqu'ici nous nous sommes occupés de ces syllogismes hypothétiques dans lesquels la première prémisse est formée selon le schéma : *Si A est B, il (c'est-à-dire A) est C*, c'est-à-dire, dont le sujet de la protase est aussi sujet de l'apodose. Mais il y a tout naturellement aussi des syllogismes dont la première prémisse est formée sur le schéma : *Si A est B, C est D*, c'est-à-dire, dont la protase et l'apodose ont un sujet différent. En d'autres termes : la proposition conditionnelle des syllogismes hypothétiques peut se composer ou bien de *trois* termes (A, B, C) ou bien de *quatre* (A, B, C, D). Or, même à propos de ces derniers, il est naturel de demander : sont-ils réductibles à la forme catégorique ? Ici les logiciens ne sont pas d'accord : les uns soutiennent que dans ce cas la réduction n'est pas possible ; d'autres affirment qu'elle est possible quoique difficile [1]).

Pour nous, il nous semble que les premiers ont raison et voici pour quels motifs :

a) Comment concevoir qu'un syllogisme hypothétique de *quatre* termes soit réductible au syllogisme catégorique, quand on sait que celui-ci ne peut se composer que de *trois* termes ?

b) Les exemples de réduction donnés par les logiciens sont si peu concluants et tellement peu sérieux, que non seulement ils ne persuadent pas, mais qu'ils ne méritent même pas d'être discutés. Voyons, par exemple, le suivant :

Si Dieu est juste, l'homme vertueux sera récompensé ;
Or Dieu est juste ;
Donc l'homme vertueux sera récompensé.

syllogisme qu'un logicien [2]) n'a pas hésité à réduire ainsi :

1) Cfr. Peyretti, *Saggio di Logica generale*, Torino, 1856 ; p. 410.
2) Galluppi, *op. cit.*, p. 112.

Un être vertueux sous un Dieu juste sera récompensé ;
Or l'homme vertueux est un être vertueux sous un Dieu juste ;
Donc l'homme vertueux sera récompensé (!).

c) Si les syllogismes en question étaient réellement réductibles à la forme catégorique, les logiciens devraient pouvoir donner le schéma ou la formule générale de semblable réduction ; or, tout au contraire, ou bien ils n'en donnent point du tout, ou bien ils en donnent un schéma erroné. C'est ainsi que, par exemple, le P. Salvat. Tongiorgi (*Institutiones philosophicae*, vol. I, *Logica*, n° 273) écrit :

« Repraesentet igitur X conditionem, et Y conditionatum ; haec erit generalis reductionis formula in affirmativis :

Qui affirmare debet propositionem X, affirmare debet propositionem Y ;
Sed omnes affirmare debent propositionem X ;
Ergo omnes affirmare debent propositionem Y.

» Et in negativis :

Qui negare debet propositionem Y, negare debet propositionem X ;
Sed omnes negare debent propositionem Y ;
Ergo omnes negare debent propositionem X.
» Quae duae formulae sunt syllogismi simplices primae figurae. »

Or, ce schéma est fondamentalement erroné, car :

1) Le premier syllogisme devrait être fait de manière à avoir simplement pour conclusion : *Ergo Y*, et non pas *Ergo omnes affirmare debent propositionem Y ;* de même, le second devrait être constitué de manière à avoir simplement pour conclusion : *Ergo non X*, et non pas *Ergo omnes negare debent propositionem X.*

2) L'introduction des phrases : *Qui affirmare* (ou *negare*) *debet... Omnes affirmare* (ou *negare*) *debent...* est arbitraire et conduit à l'erreur. En effet, autre chose est dire : *A est B*, autre chose : *Tous doivent affirmer que A est B.* Il se peut très bien faire que la proposition *A est B* soit vraie, et que la proposition *Tous doivent affirmer que A est B* soit fausse.

II.

Une contradiction des logiciens dans la théorie du syllogisme.

La seconde et la troisième forme du syllogisme sont-elles admissibles? On sait que beaucoup de logiciens répondent oui, mais il n'en manque pas qui répondent non. Parmi ceux-ci, il me plaît de nommer Peyretti [1]) dont voici la démonstration en résumé :

« Les soi-disant syllogismes de seconde et de troisième figure sont non pas des syllogismes, mais des polysyllogismes. En effet :

a) Soit l'exemple : *Le sage est probe ; quelques savants ne sont pas probes ; donc quelques savants ne sont pas sages.* Si on y regarde de près, ce raisonnement se compose de *deux* syllogismes, savoir : 1° *Si le sage est probe, aucun non-probe n'est sage ; or le sage est probe ; donc aucun non-probe n'est sage.* — 2° *Aucun non-probe n'est sage ; or quelques savants sont non-probes ; donc quelques savants ne sont pas sages.*

Soit encore cet autre exemple : *Aucun être parfait n'est homme ; tous les animaux raisonnables sont hommes ; donc aucun animal raisonnable n'est un être parfait.* Celui-ci est également composé de *deux* syllogismes, savoir : 1° *Si aucun être parfait n'est homme, aucun homme n'est un être parfait ; or aucun être parfait n'est homme ; donc aucun homme n'est un être parfait.* — 2° *Aucun homme n'est un être parfait ; or tous les animaux raisonnables sont hommes ; donc aucun animal raisonnable n'est un être parfait.*

b) Soit l'exemple : *Tous les corps sont étendus ; tous les corps sont des substances ; donc quelques substances sont étendues.* Il se compose de *deux* syllogismes : 1° *Si tous les corps sont des substances, quelques substances sont des corps ; or tous les corps sont des substances ; donc quelques substances sont des corps.* — 2° *Tous les corps sont étendus ; or quelques substances sont des corps ; donc quelques substances sont étendues.*

Il en est ainsi de tous les exemples de syllogismes construits suivant la seconde et la troisième figure. Donc la seconde et la troisième figure du syllogisme ne sont pas admissibles.

Remarque. — A propos du dernier exemple, si quelqu'un doutait de l'exactitude de notre analyse et voulait soutenir que la conclusion *Quelques substances sont étendues*, découle directement des deux

1) *Op. cit.*, pp. 378 et suiv. — Rosmini aussi est de cet avis, mais il nous est impossible de citer ici sa démonstration (Cfr. *Logica*, n° 616 ; spécialement à partir des mots : « Poichè se noi rassomigliamo i termini ad una proporzione... »), parce qu'elle est non seulement erronée mais absurde, et partant incompréhensible.

prémisses données (1° *Tous les corps sont étendus.* 2° *Tous les corps sont des substances*), on pourrait lui demander pour quelle raison de deux prémisses toutes les deux *universelles* découle une conclusion *particulière.* »

Nous n'avons point l'intention de discuter ici si l'opinion de Peyretti est acceptable ou non, mais nous ne pouvons pas nous empêcher de constater que Peyretti et avec lui quiconque nie l'admissibilité des figures 2 et 3 évitent une contradiction dans laquelle sont tombés presque tous les logiciens. Cette contradiction consiste à admettre simultanément ces deux choses : 1° que les figures du syllogisme sont au nombre de trois ; 2° que le principe du syllogisme est le *Dictum de omni et nullo* [1]). En d'autres termes :

a) Si on admet que le principe du syllogisme est *unique*, à savoir le principe du *Dictum de omni et nullo*, on est obligé d'admettre *une* seule figure, c'est-à-dire la première.

b) Si on admet que les figures du syllogisme sont au nombre de *trois*, on est obligé d'admettre *trois* principes différents.

En effet, considérons un syllogisme de la *seconde* figure : *Le triangle est trilatéral ; or le carré n'est pas trilatéral ; donc le carré n'est pas un triangle.* Il est évident que ce raisonnement n'est pas basé sur le principe *Dictum de omni et nullo*, mais sur un autre principe bien différent, qui pourrait s'exprimer de diverses manières, par exemple : *Si A possède une note donnée, B, et que C ne la possède pas, il s'ensuit que C n'est pas A* [2]) ; ou bien encore : *De quo negatur quod de omni affirmatur, vel vicissim de quo affirmatur quod de omni negatur, id sub omni non continetur* (WOLF) ; ou bien, plus brièvement : *Cui non convenit praedicatum, non convenit subiectum.*

1) On sait que les logiciens ont énoncé ce principe de diverses manières ; par exemple : « Quidquid de omnibus valet, valet etiam de quibusdam et singulis ; quidquid de nullo valet, nec de quibusdam et singulis valet. — Quidquid de subiecto universali affirmatur, de quovis inferiore eius affirmandum est ; quidquid negatur de subiecto universali, de quovis inferiore eius negandum est. — Id quod includit continens, includit etiam contentum ; id quod excludit continens, excludit etiam contentum. — Nota notae est etiam nota rei ipsius ; repugnans notae repugnat rei ipsi.

2) On m'objectera peut-être : « Oui, ce principe est valable pour les syllogismes de la seconde figure dont la majeure est affirmative et la mineure négative, mais il est inadmissible pour ceux dont la majeure est négative et la mineure affirmative Pour ces derniers un autre principe s'impose ».

Voici ma réponse : Certes, pour les syllogismes à majeure négative, on pourrait formuler le principe en ces termes : *Si A ne possède pas une note donnée, B, et que C la possède, il s'ensuit que C n'est pas A ;* mais à quoi bon ? Prenons cet

De même, considérons un syllogisme de la *troisième* figure : *Tout carré a les angles droits ; or tout carré est un parallélogramme ; donc quelque parallélogramme a les angles droits.* Il est clair que ce syllogisme non plus ne se base sur le principe *Dictum de omni et nullo*, mais sur un autre principe, qui pourrait se formuler comme suit : *Si un même sujet, A, possède tant la note B que la note C, il s'ensuit que les deux notes B, C se trouvent au moins quelquefois réunies dans un seul et même sujet* [1]).

Si ces considérations succinctes sont justes, il s'ensuit nécessairement qu'on ne peut échapper au dilemme ci-dessus mentionné, sous peine de tomber dans la contradiction : *ou bien* admettre trois figures et trois principes correspondants, *ou bien* admettre un seul principe et une seule figure.

exemple : *Le losange n'est pas équiangle ; or le carré est équiangle ; donc le carré n'est pas un losange.* Evidemment, rien n'empêche d'appliquer à ce syllogisme le principe « *Si A possède* etc. », en raisonnant comme suit : *Puisque le losange (A) possède la propriété (B) de ne pas être équiangle, et que le carré (C) ne la possède pas, il en résulte que le carré n'est pas un losange.*

Pourquoi donc créer *plusieurs* lois spéciales, lorsqu'il suffit d'*une seule* loi, générale et compréhensive ?

Et à ce propos nous ferons observer que le principe *Dictum de nullo*, relatif à la première figure, est aussi sans utilité, puisque le *Dictum de omni* suffit amplement. Soit, en effet, l'exemple : *Aucun triangle rectangle n'est équilatéral; or le triangle X est rectangle ; donc il n'est pas équilatéral.* Il est clair qu'on peut très bien appliquer à ce syllogisme le *Dictum de omni*, en raisonnant, par exemple, ainsi : *Tous les triangles rectangles (A) ont la propriété (B) de ne pas être équilatéraux ; or le triangle X (C) est un triangle rectangle ; donc il a la propriété de ne pas être équilatéral ;* bref : *il n'est pas équilatéral.*

1) Ici encore je prévois une objection analogue à la précédente. « Il est incontestable, dira-t-on, que l'exemple allégué (*Tout carré* etc.) et, en général, tous les syllogismes de la troisième figure ayant les deux prémisses affirmatives, ont ce principe pour base ; mais prenons l'exemple : *Tous les carrés sont des parallélogrammes ; aucun carré n'a des angles aigus ; donc quelque parallélogramme n'a pas d'angles aigus* ; et, généralisant davantage, considérons un syllogisme de la troisième figure ayant une prémisse négative : n'est-il pas clair, en pareil cas, qu'un autre principe s'impose ? »

Je réponds : J'accorde que pour des syllogismes de cette nature on pourrait créer un principe spécial, à savoir : *Si un même sujet A possède la note B et ne possède pas la note C, il s'ensuit qu'au moins quelquefois la note B se trouve, dans un sujet, séparée de la note C* (c. à. d. *il s'ensuit que quelque être, possesseur de la note B, est dépourvu de la note C* ; ou encore, plus brièvement : *il s'ensuit que quelque B n'est pas C).* Toutefois je nie la nécessité de cette seconde loi, parce que, selon moi, elle rentre dans la première. Prouvons-le par l'exemple même cité tout à l'heure. Il est hors de doute qu'on pourrait lui appliquer le principe en question, en raisonnant comme suit : *Puisque le carré (A) possède aussi bien la propriété (B) d'être un parallélogramme que la propriété (C) de ne pas avoir d'angles aigus, il s'ensuit que, être un parallélogramme et ne pas avoir d'angles aigus se trouvent au moins quelquefois réunis dans un même sujet*, en d'autres mots, il s'ensuit que *quelque être (figure) est un parallélogramme et n'a pas d'angles aigus ;* ce qui revient à dire que : *quelque parallélogramme n'a pas d'angles aigus.*

III.

Formules erronées du principe sur lequel se fonde la troisième figure du syllogisme.

Selon Bertini [1]), les syllogismes de la troisième figure sont fondés sur ce principe :

A) pour les modes affirmatifs : *Quand deux notes entrent dans la compréhension d'une autre idée, on peut toujours affirmer qu'il y a quelques sujets (au moins tous ceux chez qui se vérifie cette troisième idée) dont il est possible d'affirmer l'une des deux premières notes, pourvu qu'ils possèdent l'autre dans leur compréhension* [2]).

Ainsi, dit-il, si les deux idées de *nombre premier* et de *nombre pair* entrent dans la compréhension du nombre 2, on peut affirmer que quelque nombre pair (au moins un) est nombre premier.

B) pour les modes négatifs : *Quand, de deux notes, l'une entre et l'autre n'entre pas dans la compréhension d'une troisième idée, on peut toujours nier de quelque sujet qui possède l'une des deux premières, que l'autre se trouve dans sa compréhension* [3]).

Ainsi, — c'est toujours Bertini qui parle —, si l'idée de *quadrilatéral* entre dans la compréhension de celle de *parallélogramme*, et si l'idée de *n'avoir aucun angle concave* entre aussi dans cette compréhension, on peut en conclure que quelques figures qui sont quadrilatérales n'ont pas d'angles concaves.

Or, je soutiens : 1° que la loi *B* est fausse, 2° que l'exemple adopté pour confirmer la loi *B* est en contradiction avec la loi elle-même.

Démonstration du 1er point. La loi *B*, réduite à sa forme schématique, est évidemment la suivante : « Si A est B et n'est pas C, il en résulte ces deux conclusions : quelque B n'est pas C, et quelque C n'est pas B ». Or, la seconde conclusion est absolument erronée et n'a pas raison d'être autre que la première. Exemple : Soient les deux prémisses : *L'homme* (A) *est un animal* (B) : *l'homme* (A) *n'est pas un cheval* (C). On pourra bien en déduire : *Quelque animal* (B)

1) G. M. Bertini, *La Logica*, Torino, 1880 ; p. 265.

2) « Quando due idee entrano nella comprensione di un'altra idea, può sempre affermarsi che ci sono alcuni soggetti (per lo meno tutti quelli che in sè effettuano questa terza idea), dei quali si può affermare l'una di quelle due prime, se effettuano l'altra. »

3) « Quando di due idee l'una entra, l'altra non entra nella comprensione di una terza idea, può sempre negarsi di qualche soggetto effettuante in sè una delle due prime, che vi si trovi effettuata l'altra. »

n'est pas un cheval (C), mais on n'en conclura jamais : *Quelque cheval* (C) *n'est pas un animal* (B). Donc la loi *B* est fausse.

Démonstration du 2e point. Pour que l'exemple fût réellement conforme à la loi *B*, il faudrait évidemment que l'une des idées *entrât* et l'autre *n'entrât pas* dans la compréhension de la troisième idée. Au contraire, dans l'exemple Bertini dit expressément : « si l'idée... entre..., et si l'idée... entre aussi... ». Il y a donc contradiction entre la loi *B* et l'exemple apporté.

Galluppi [1]) énonce le même principe en ces termes :

A) pour les modes affirmatifs : *Quand deux termes peuvent s'affirmer d'une même chose, ils peuvent également s'affirmer l'un de l'autre pris en particulier.*

B) pour les modes négatifs : *Quand de deux termes l'un peut s'affirmer et l'autre se nier d'une même chose, ils peuvent se nier en particulier l'un de l'autre.*

Mais il est évident que la partie *B* contient, sous une autre forme, le même vice que nous venons de relever chez Bertini : aussi est-elle également erronée.

IV.

Syllogismes a conclusion double.

Considérons les deux prémisses : *Le carré est rectangulaire. Le trapèze n'est pas rectangulaire.* Quelle est la conclusion qui en découle ? A nous en tenir à l'enseignement général des traités de logique, cette conclusion est la suivante : *Donc le trapèze n'est pas un carré.* Mais cela ne me semble pas exact, car des deux prémisses citées on n'a pas moins le droit de tirer la conclusion suivante : *Donc le carré n'est pas un trapèze.* Qu'on ne vienne pas objecter que cette conclusion est *indirecte*, c'est-à-dire tirée non pas directement des deux prémisses, mais bien de l'autre conclusion par voie de conversion. Non, les deux conclusions sont absolument parallèles et engendrées immédiatement par les prémisses.

Considérons également ces prémisses : *Cet homme est Français. Cet homme est philosophe.* Ici non plus il n'est pas juste de dire, comme l'enseignent beaucoup de logiciens, que la conclusion est : *Donc quelque philosophe est Français*, car des deux prémisses citées découle simultanément et du même droit cette autre conclusion : *Donc quelque Français est philosophe.* Et celui qui objecterait que

1) P. Galluppi, *op. cit.*, p. 90.

cette dernière conclusion ne découle pas directement des prémisses, mais qu'elle est tirée de la première conclusion par voie de conversion, prouverait qu'il n'a pas une conception juste du principe de la troisième figure des syllogismes.

Généralisons notre observation. Il n'est pas vrai que la conclusion qui découle de ces deux prémisses : *A est B*, *C n'est pas B*, soit exclusivement : *C n'est pas A*, car il en découle avec le même droit : *A n'est pas C*. De même, des deux prémisses *A est B*, *A est C*, il n'y a pas plus de raison d'en déduire la conclusion : *Quelque C est B*, que cette autre : *Quelque B est C*.

Il n'est pas difficile d'ailleurs de trouver la raison de cet enseignement inexact qui se rencontre d'une manière plus ou moins explicite dans beaucoup de traités de logique. La raison en est, selon moi, dans le préjugé que la *première* prémisse d'un syllogisme est la majeure et que la *seconde* est la mineure, tandis qu'il est manifeste que la *place* des prémisses est indifférente et ne peut pas servir, par conséquent, à déterminer quelle est la majeure et quelle est la mineure. C'est ainsi qu'étant données les deux prémisses *A est B*, *C n'est pas B*, il est naturel, en s'inspirant de ce préjugé, d'affirmer que l'unique conclusion est : *C n'est pas A* ; comme il est aussi naturel d'affirmer que, des prémisses *A est B*, *A est C*, il découle uniquement : *Quelque C est B*. Mais de ce que cette déduction est naturelle, il ne suit pas qu'elle est exacte.

V.

Du jugement hypothétique.

Beaucoup de logiciens définissent de façon erronée le jugement hypothétique par opposition au jugement catégorique. Toutes les définitions données peuvent se ramener, sinon textuellement, au moins en substance à la définition suivante : « *Catégorique* est le jugement qui affirme *d'une manière absolue* la relation entre le sujet et le prédicat. *Hypothétique* est celui qui affirme cette relation *comme dépendante d'une autre relation* » [1]).

Or les définitions de ce genre impliquent cette absurdité que, dans la formule : *Si A est B*, *C est D*, le jugement hypothétique est représenté non pas par l'expression entière, mais seulement par la seconde partie : *C est D*. Erreur complète, qu'il est étrange de voir si largement accréditée.

1) Cfr. Bertini, *op. cit.*, p. 188.

La différence spécifique entre le jugement catégorique et le jugement hypothétique n'est point du tout dans l'*absolutisme* du premier et dans le *non-absolutisme* du second. L'affirmation est également absolue dans les deux cas. Quand on dit : *A est B,* on affirme que le sujet *A* possède la note *B* ; quand on dit : *Si A est B, C est D,* on affirme que la possession de la note *B* de la part de *A* implique la possession de la note *D* de la part de *C.*

Une autre erreur bien répandue et relative encore au jugement hypothétique consiste à placer ce jugement dans la catégorie des *propositions composées*, comme s'il se constituait de *plusieurs* jugements. Cette conception est fausse et il est aisé de le montrer. Soit l'expression générale : *Si A est B, C est D.* Pour être en droit de classer la proposition hypothétique parmi les propositions composées, il faudrait que cette expression impliquât ces trois affirmations: 1° *A est B;* 2° *C est D;* 3° *Entre les deux membres* « *A est B* », « *C est D* » *subsiste le rapport de conditionnalité.* Or, ni la première ni la seconde affirmation ne sont contenues dans l'expression *Si A est B, C est D.* Donc le jugement hypothétique n'est pas un jugement composé [1]).

VI.

De la conversion des propositions.

Dans le fascicule de mai 1906 de la *Revue Néo-Scolastique*, nous avons démontré qu'il est faux d'ajouter à la loi : « *Les jugements universels affirmatifs se convertissent* per accidens *en particuliers affirmatifs* » l'exception : « *En cas d'équivalence parfaite entre le sujet et le prédicat, la conversion se fait non point* per accidens, *mais* simpliciter ». Elargissant cette thèse, essayons de prouver :

1° que la loi : « *Les jugements particuliers affirmatifs se convertissent* simpliciter *en particuliers affirmatifs* » ne comporte pas cette exception : « *Dans les jugements particuliers affirmatifs où le sujet est au prédicat comme le genre est à l'espèce, la conversion se fait non* simpliciter *mais* per accidens [2]).

1) A notre avis, tout homme de bon sens doit admettre cette conclusion, tant elle est évidente et axiomatique. Il est vrai que M. Morando, au tome II de son *Corso elementare di Filosofia* (Milan, 1898) consacre à peu près deux pages (pp. 130-131) à soutenir le contraire ; mais ses paroles sont tellement absurdes et dénuées de sens, qu'elles ne méritent pas l'honneur d'une réfutation sérieuse.

2) Ambrosi, *Logica* (Rome, 1904), p. 55. Je cite ce texte à titre d'exemple, car il n'est pas le seul où ces théories se rencontrent.

2° qu'il est faux d'établir, pour les jugements particuliers négatifs, la loi : « *Les jugements particuliers négatifs se convertissent* simpliciter *en particuliers négatifs* » et d'ajouter l'exception : « *En cas de jugements particuliers négatifs où le sujet est au prédicat comme le genre est à l'une de ses espèces, la conversion n'est pas possible* » [1]).

Reprenons cette double thèse.

1° — Tout d'abord l'expression : « Dans les jugements particuliers où *le sujet est au prédicat comme le genre est à l'espèce...* » est non seulement erronée, mais *absurde*. En effet, non seulement *il n'est jamais vrai*, mais *il ne peut jamais être vrai* que, dans un jugement, le sujet soit au prédicat comme le genre est à l'espèce ; en d'autres termes, il est impossible que le sujet ait une extension *plus grande* que le prédicat. Généralement l'extension du sujet est *plus petite* (voilà pourquoi le sujet porte le nom de *terme mineur*) ; parfois elle est égale ; mais elle n'est jamais plus grande. Toutefois laissons de côté l'expression et voyons ce qu'elle veut signifier. Elle fait allusion à des cas tels que le suivant : *Quelques parallélogrammes sont des carrés*. En examinant cet exemple, il est facile de comprendre l'origine de l'expression absurde citée. On a relevé que *parallélogrammes* est genre par rapport à *carrés* — ce qui est très juste — ; mais on n'a pas remarqué que le sujet de la proposition est non pas *parallélogrammes*, mais bien *Quelques parallélogrammes* !

Or, est-il vrai que la proposition *Quelques parallélogrammes sont des carrés* doive se convertir en celle-ci : *Tous les carrés sont des parallélogrammes* et ne pourrait pas se convertir en cette autre : « *Quelques carrés sont des parallélogrammes* » ? Point du tout. Bien au contraire, la proposition en question *ne peut* se convertir en la première et *doit* se convertir en la seconde.

Eliminons cependant une équivoque. Je comprends très bien pourquoi on soutient que la proposition en question ne peut être convertie en Quelques *carrés sont des parallélogrammes*. C'est qu'à l'expression *Quelques carrés* on attribue faussement la valeur de Seulement *quelques carrés*, c'est-à-dire, Pas tous *les carrés*, tandis que dans beaucoup de cas — et particulièrement dans les cas de conversion — le mot *Quelques* prend le sens de *au moins quelques*, c'est-à-dire *non aucun*. Si on avait réfléchi à cela, on aurait évité l'erreur de croire à la fausseté de la proposition : *Quelques carrés sont des parallélogrammes* et, par conséquent, on

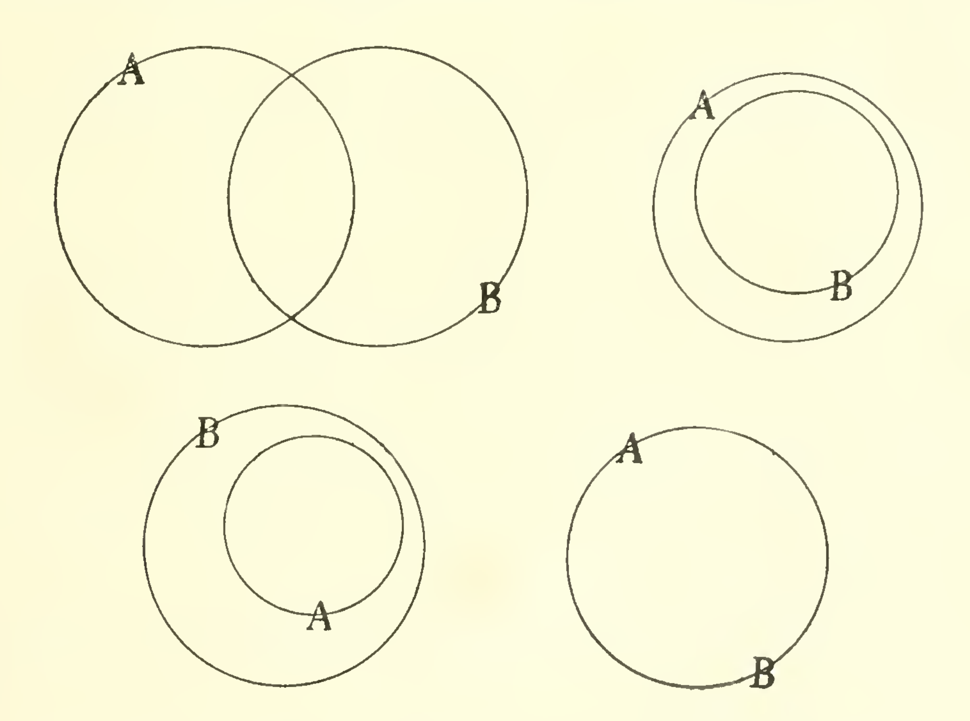
1) Ambrosi, *op. cit.*

n'aurait pas senti le besoin de créer l' « exception » que nous discutons.

Après ce préambule, arrivons sans plus tarder à la démonstration de notre thèse. Je dis que la proposition *Quelques A sont B* ne peut jamais se convertir en cette autre : *Tous les B sont A*. En effet, pour que cela se pût, il faudrait que la proposition *Quelques A sont B* contînt cette donnée : *que le concept B est compris dans l'extension du concept A*. Mais cette donnée n'y est évidemment pas contenue. Donc la proposition *Quelques A ne sont pas B* ne peut se convertir en *Tous les B sont A*.

Pour celui qui ne serait pas persuadé, ajoutons une autre considération.

Soit la proposition *Quelques A sont B ;* il est clair qu'entre les concepts *A* et *B* peuvent (au point de vue de l'extension) subsister les quatre rapports exprimés par les symboles suivants :



C'est-à-dire : ou bien entre *A* et *B* il y a interférence*;* ou bien *B* est compris tout entier dans *A* ; ou bien *A* est compris tout entier dans *B* [1]) ; ou bien entre *A* et *B* il y a coïncidence parfaite [2]).

1) Qu'on n'objecte pas que ce cas donne lieu à la proposition : Tous *les A sont B*, et non à cette autre : Quelques *A sont B*. Car s'il est vrai, par exemple, que *Tous les hommes sont mortels*, il est vrai aussi, et à plus forte raison, que *Quelques hommes sont mortels*.

2) A qui risquerait une objection semblable à la précédente, nous répondrions d'une façon analogue.

Or, il est évident que, pour que la proposition *Tous les B sont A* fût vraie, il faudrait que se vérifiât ou bien le *second* ou bien le *quatrième* cas ; si au contraire se vérifiait le premier ou le troisième cas, la proposition *Tous les B sont A* serait fausse. Mais la simple proposition à convertir : *Quelques A sont B* ne dit point du tout *lequel* des quatre cas se vérifie, ou, pour mieux dire, ne dit nullement que c'est le second ou le quatrième cas qui se vérifie. C'est pourquoi la proposition *Quelques A sont B* n'autorise point cette inférence que *Tous les B sont A*.

Aussi, je ne nie pas pas qu'à côté d'une proposition vraie de la forme *Quelques A sont B* puisse subsister une autre proposition également vraie de la forme *Tous les B sont A* (exemple : *Quelques parallélogrammes sont des carrés. — Tous les carrés sont des parallélogrammes*) ; mais je nie absolument que la seconde soit *déduite* de la première et, par cela même, je nie qu'il y ait ici une *conversion*.

Conclusion : comme l'enseigne la logique traditionnelle, la proposition *Quelques A sont B* ne peut se convertir que sous cette forme : *Quelques B sont A*. Cette dernière proposition (s'il est vrai que *Quelques A sont B*) est toujours vraie.

2° — Si l' « exception » : *En cas de jugements particuliers négatifs...* s'interprète rigoureusement, elle contient une absurdité. En effet, comme nous l'avons dit plus haut, il est toujours *impossible* que, dans une proposition, le sujet soit avec le prédicat dans le rapport du genre à l'espèce. Donc l'exception, concernant un cas absurde et impossible, est une exception nulle, et la loi à laquelle elle correspond (*Les jugements particuliers négatifs...*) acquiert une valeur universelle.

Mais cette dernière conséquence — c'est-à-dire que TOUJOURS *les jugements particuliers se convertissent* simpliciter *en particuliers négatifs* — est si manifestement erronée, qu'on perdrait son temps à la réfuter [1]).

Renonçons donc à considérer rigoureusement la chose et bornons-nous à rechercher quels cas on a l'intention d'indiquer par les paroles absurdes : *En cas de jugements particuliers négatifs...* etc. On veut faire allusion à des propositions telles que celle-ci : *Quelques hommes ne sont pas médecins*. Mais alors saute aux yeux la grossière erreur dans laquelle on est tombé. On a relevé que

1) Qu'il nous suffise de citer un exemple : *Quelques hommes ne sont pas savants* donc *Quelques savants ne sont pas hommes* (!).

hommes est genre par rapport à *médecins*, mais on n'a point remarqué que le sujet de la proposition est non pas *Hommes*, mais bien *Quelques hommes* !

Cette observation faite, passons à la démonstration de notre thèse, c'est-à-dire que *dans aucun cas* la proposition *Quelques A ne sont pas B* ne peut se convertir en celle-ci : *Quelques B ne sont pas A*.

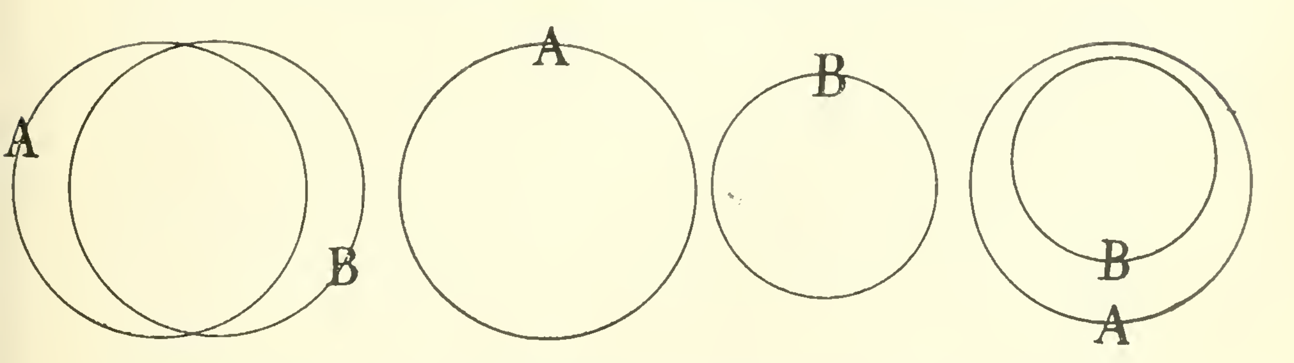
Convertir une proposition, dont le sujet est *A* et le prédicat *B*, revient à en déduire une autre proposition ayant *B* pour sujet et *A* pour prédicat, mais à la déduire *immédiatement*, c'est-à-dire sans recourir à d'autres données qu'à celles fournies par la proposition elle-même. Or la donnée contenue dans la proposition *Quelques A ne sont pas B* n'est pas suffisante pour engendrer la proposition *Quelques B ne sont pas A*. Donc on ne peut déduire la seconde proposition de la première par voie de *conversion*.

La majeure de ce raisonnement est inattaquable : c'est la définition même de la conversion. Que la mineure soit également vraie, c'est ce qui apparaîtra clairement par les considérations qui vont suivre.

Si la donnée contenue dans la proposition *Quelques A ne sont pas B* pouvait légitimer l'inférence *Quelques B ne sont pas A*, tout exemple de conversion conforme à ce schéma devrait être juste. Or il n'en est pas ainsi [1]). Donc la première proposition n'autorise pas l'affirmation de la seconde ; en d'autres termes : la seconde proposition ne peut se déduire de la première par voie de conversion.

Mais bien que ce raisonnement me semble d'une valeur inattaquable, je crois n'avoir pas encore réussi à persuader tous les lecteurs de la vérité de la seconde prémisse. C'est pourquoi je me propose de recourir ici encore aux symboles eulériens pour atteindre le maximum d'évidence.

Soit la proposition *Quelques A ne sont pas B*. Sans doute, les deux concepts *A*, *B*, au point de vue de l'extension, se trouveront dans l'un des trois rapports indiqués dans les symboles suivants :



1) Cfr. l'exemple cité dans la dernière note ; nous pourrions en citer une infinité d'autres.

C'est-à-dire : ou bien entre *A* et *B* il y a interférence ; ou bien entre *A* et *B* il y a exclusion totale [1]) ; ou bien *B* est inclus dans *A*.

Or, pour qu'on puisse affirmer la proposition *Quelques B ne sont pas A*, il faut évidemment que se vérifie le *premier* ou le *second* cas ; si au contraire se vérifiait le *troisième*, la proposition *Quelques B ne sont pas A* serait fausse.

Mais la proposition donnée *Quelques A ne sont pas B* ne contient en elle-même aucune indication permettant de fixer lequel des trois cas se vérifie, ou pour mieux dire, rien ne garantit que c'est le premier ou le second cas qui se réalise. Cet élément de solution faisant défaut, de la proposition *Quelques A ne sont pas B* on ne peut pas inférer : *Quelques B ne sont pas A*.

Et nous voilà derechef devant cette conclusion finale : que la logique traditionnelle a raison quand elle enseigne que *Les jugements particuliers négatifs ne peuvent pas se convertir.*

Joseph Cevolani.

Cento (Italie).

II.

CHRONIQUE PHILOSOPHIQUE.

Revues. — M. Steinmann, professeur de philosophie et de théologie systématique à Gnadenfeld, fait paraître (à la librairie Vandenhoeck à Goettingue) depuis janvier 1907 une revue trimestrielle (prix de l'abonnement annuel : 6 mk.) intitulée : *Religion und Geisteskultur*. Elle doit servir d'organe aux philosophes et aux théologiens sans distinction d'école que préoccupent la vie et les questions religieuses de notre époque. Ce périodique auquel collaborent les principaux philosophes de l'Allemagne, publie des articles de fond et des revues générales relatives à des pays, à des personnalités et à des problèmes déterminés.

— En se confinant dans les cercles universitaires, la philosophie est devenue une science d'initiés, inaccessible au grand public qui

1) Si l'on objectait que ce cas donne lieu à la proposition universelle : *Aucun A n'est B*, et non à la proposition particulière : *Quelques A ne sont pas B*, nous répondrions : Si la première proposition est vraie, la seconde n'est pas fausse, mais vraie *a fortiori*.

n'a pas suivi cet enseignement spécial. « Quoi d'étonnant, dès lors, si la masse instruite devient la victime d'une philosophie populaire superficielle et éclectique et se laisse guider, selon le caprice de la mode, par tel ou tel dilettante du naturalisme ? » Ces considérations ont amené M. le docteur Hugo Renner de Charlottenburg, à fonder une revue philosophique hebdomadaire qui a pour objet de renseigner sur l'ensemble de la philosophie et de faire connaître au public instruit l'œuvre scientifique de la pensée philosophique. MM. les professeurs Jerusalem de Vienne et Kinkel de Giessen partagent avec M. le docteur Renner la direction de la *Philosophische Wochenschrift* que publie la librairie Rohde de Leipzig. Parmi les nombreux collaborateurs qui ont écrit dans les quatre premiers volumes de la revue parus en 1906, on relève les noms de von Schubert, Eucken, Lasson, Opitz, Bergmann, Bauch, Geissler, Siebert.

— Depuis juillet 1906, paraît à Lodi une *Rivista Rosminiana* mensuelle que dirige M. le professeur Morando. Consacré à la défense philosophique du spiritualisme chrétien, le nouvel organe se place sous le patronage du penseur de Rovereto sans nourrir à son endroit des desseins purement apologétiques ou polémiques. La revue professe qu'il y a dans toute grande œuvre humaine, une partie caduque qui tient à l'époque et au milieu de son auteur, et une partie impérissable quasi contemporaine à tous les âges et à tous les temps. Toutefois, la revue rappelle la qualification : système de la vérité que Rosmini a lui-même donnée à son enseignement pour avoir mis « à la base de toutes les connaissances humaines un rayon de *vérité divine* d'où dérivent toutes ces parcelles de vérité qui constituent le patrimoine naturel de l'humanité terrestre »... « De même qu'il existe à l'étranger une *Revue augustinienne*, une *Revue thomiste*, etc., écrites dans un esprit large et bien moderne, ainsi pourra vivre en Italie une revue qui prend le nom de Rosmini sans représenter des tendances sectaires de parti, vouée aux recherches et aux discussions sérieuses, objectives, sincèrement rationnelles sur le terrain de la philosophie et de la science. » Les fascicules déjà parus contiennent des pages inédites de Rosmini, s'occupent de questions d'actualité, réagissent entre autres contre la philosophie de l'immanence et rappellent ou rétablissent la pensée de Rosmini un peu partout et surtout dans une revue de la presse intitulée : *Note e commenti alla filosofia contemporanea.*

— La *Revue des sciences ecclésiastiques*, fondée à Arras en 1860 par M. l'abbé Bouix et la *Science catholique*, fondée en 1886 par M. l'abbé Jaugey et dirigée ces dernières années par M. l'abbé Biguet, se sont fusionnées en décembre 1906. MM. les professeurs

Quilliet et Chollet de Lille assument la direction du nouvel organe (Arras, à la librairie Sueur-Charruey).

— A la *Revista de Aragon* a succédé en 1906 la *Cultura espanola* de Madrid, revue trimestrielle qui comprend des « sections » autonomes d'histoire, de littérature, d'art, etc., confiées à des directeurs distincts. La section de philosophie est entre les mains de MM. les professeurs Gómez Izquierdo (Grenade) et Asín (Madrid).

— Les RR. Pères Capucins de Catalogne publient depuis cette année une revue générale mensuelle : *Revista de estudios franciscanos* (Bureaux de la Revue : Convento de los PP. Capuchinos de Sarria-Barcelona).

— Sous le titre : *The New-York Review*, a journal of ancient faith and modern thougth, vient de se fonder une revue de philosophie, d'apologétique, de théologie et d'histoire. Sont garants de son esprit scientifique et progressiste des noms de collaborateurs tels que : Battifol, Ehrhard, Brémond, Lagrange, Poels, Turmel, Fox, Maher, Benigni, Bonaiuti, Bonaccorsi, Gigot, Turner, Shanahaan, Wilfrid Ward, von Hügel, Mac Sorley.

— La revue *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* s'est scindée au commencement du volume 41 (février 1906) en deux sections qui se publient séparément : M. Ebbinghaus a pris la direction de la *Zeitschrift für Psychologie* et M. Nagel celle de la *Zeitschrift für Sinnesphysiologie*. Cependant les comptes-rendus et les recensions relatifs aux deux domaines scientifiques paraissent exclusivement dans la *Zeitschrift für Psychologie*.

— Un groupe de professeurs dominicains publie depuis janvier, à Kain-lez-Tournai, une *Revue des sciences philosophiques et théologiques* qui paraîtra tous les trois mois (prix de l'abonnement : 12 fr. pour la France et la Belgique, 14 fr. pour les autres pays de l'Union postale). Ses auteurs s'expriment en ces termes sur leurs intentions : « Le caractère compréhensif ou, si l'on veut, synthétique de la Revue qui ressort de l'ampleur même de son programme, est ce qui constitue à nos yeux sa principale raison d'être et ce que nous tenons à mettre tout d'abord en relief. C'est par là, pensons-nous, qu'elle a chance de répondre à un besoin qui grandit de jour en jour, le besoin qu'éprouvent les savants, cantonnés dans leurs spécialités par les exigences de leurs recherches, de confronter leurs méthodes et de se communiquer leurs résultats. Le métaphysicien est devenu curieux des plus récentes découvertes psychologiques : le psychologue à son tour s'interroge sur la valeur critique de ses procédés et de ses hypothèses. Le théologien se préoccupe des points de vue nouveaux qui ont surgi dans le champ

de la théologie biblique et de l'histoire des doctrines théologiques, tandis que, de leur côté, biblistes et historiens se demandent quels rapports ils doivent entretenir avec la théologie spéculative, si intimement liée au dogme. Même entre les philosophes et les savants qui, à un titre ou à un autre, font de la religion l'objet de leur étude, des rapports s'établissent déjà qui témoignent qu'on a, de part et d'autre, le désir de se connaître et de ne point se perdre de vue. Plus le contact s'étendra et s'affermira, plus efficacement sera assuré ce progrès *concordant* des sciences diverses, qui est le vœu de tous les esprits sages. C'est pour faciliter ce contact bienfaisant que la création d'une Revue nous a paru opportune.

» Pour atteindre ce but, elle devra faire de l'*information* l'une de ses principales tâches. De plus, un organe de vulgarisation serait absolument insuffisant ; ce qu'il faut, c'est une publication de caractère strictement *scientifique*. La *Revue des sciences philosophiques et théologiques* sera donc, en même temps que soucieuse d'information, scientifique d'esprit et de méthode. Des articles originaux, comme des informations et appréciations, tout parti-pris sera exclu. Pour réaliser pleinement ce programme, elle s'est assuré le concours de spécialistes en chaque matière. Ainsi, nous l'espérons, cette publication, après beaucoup d'autres, sera une preuve vivante que des convictions sincèrement catholiques, et une filiale soumission à l'autorité de l'Eglise, sont parfaitement compatibles avec la rigueur scientifique. »

La Revue comporte des articles, des notes, des bulletins, une chronique et la recension des revues.

Anniversaires. — Le 1er juillet 1905, cinquante ans s'étaient écoulés depuis la mort à Stresa, de Rosmini. Cette date mémorable a donné lieu à une fête anniversaire et provoqué la même année la constitution d'un comité pour l'érection d'un monument qui rappelle cette grande et noble figure. Le comité entend exclure de la manifestation toute pensée de polémique, de parti ou de division. Les dons peuvent être adressés à M. Cornelio (Milan, Via Bossi, 2) ou à M. Tomaso Tadini (Stresa, Lago Maggiore).

Plusieurs publications très importantes et relatives à Rosmini, ont vu le jour cette même année. Citons : Morando, *Esame critico delle XL proposizioni Rosminiane condannate dalla S. R. U. Inquisizione* (Milan, Cogliati) ; une grande biographie par le P. Pagani de l'Institut de la Charité, achevée en impression dès 1897, publiée sous le titre : *La vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell' Istituto della Carità* (Turin, Unione tipografica editrice,

2 vol.) ; la correspondance du penseur parue en treize volumes : *Epistolario completo di Antonio Rosmini prete roveretano* (Casale Monferrato, Giovanni Pane).

Bibliographie. — Depuis quelques années existe une Association internationale des Académies, qui se propose notamment de centraliser les efforts consacrés dans divers pays à même tâche scientifique. C'est ainsi que l'Académie britannique a demandé l'année passée, qu'on mît à l'ordre du jour de la prochaine réunion du Comité de l'Association, l'étude d'un catalogue bibliographique des travaux concernant l'histoire, la philosophie et la philologie, analogue à l'*International Catalogue of scientific Literature.* Ce dernier renseigne à partir du 1[er] janvier 1901 sur tous les ouvrages et articles parus dans les périodiques du monde entier et relatifs à ce qu'on appelle les sciences pures. Il est préparé par le bureau central de Londres (Strand, 34 et 35, Southampton street) en collaboration avec les bureaux régionaux qui existent déjà en une quarantaine de pays. Ceux-ci envoient régulièrement au bureau central les fiches des travaux scientifiques de leur pays, avec des traductions s'il y a lieu, en français, anglais, allemand ou italien quand le travail n'est pas publié dans une de ces quatre langues. Ils assurent également dans leur pays la souscription annuelle au moins à un exemplaire complet (en 17 volumes par année) de ce catalogue.

Collections. — Un succès toujours plus considérable accueille, principalement en Allemagne, les collections d'études qui dans un but mnémotechnique ou de vulgarisation scientifique, condensent la matière d'un traité en des volumes parfois élégamment cartonnés, de format minime et d'un prix très réduit (de 10 Pfg. à 1,50 Mk.) ou qui présentent de la même manière la discussion et la solution des questions les plus diverses d'ordre spéculatif ou pratique. On connaît à cet égard la collection publiée sous le titre : *Science et Religion* (Paris, Bloud et Barral) qui compte à ce jour quelque quatre cents volumes de valeur inégale dont beaucoup s'occupent de problèmes philosophiques. Moins connues mais non moins précieuses, sont les collections parues à Leipzig, chez Schnurpfeil (*Wissenschaftliche Volksbibliothek*), chez Göschen (*Sammlung Göschen*), chez Teubner (*Aus Natur und Geisteswelt*) qui contiennent des études philosophiques signées des meilleurs noms.

A leur tour, les librairies Kirchheim de Mayence et Kösel de Kempten viennent de publier, sous le titre général : *Kultur und*

Katholizismus, *Sammlung Kösel*, des séries de volumes aussi remarquables par leur contenu que par leur exécution typographique. La première collection comprend déjà quelques études (prix : 1,50 Mk.) consacrées à des philosophes : *Martin Deutinger* par Endres, *Rosmini* par Dyroff, *Willmann* par Seidenberger. Dans la seconde paraîtront prochainement les volumes suivants (prix : 1 Mk.) : *Empirische Psychologie* par Ettlinger, *Geschichte der Pädagogik* par Toischer, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie* par Endres, *Geschichte der neueren Philosophie* par Baeumker, *System der Ethik* par Wittmann, *Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke* par Willmann. Une étude de von Hertling *(Recht, Staat u. Gesellschaft)* a déjà paru.

— A l'occasion de son soixante-dizième anniversaire, plusieurs philosophes allemands ont fait hommage à Max Heinze, l'historien bien connu de la philosophie. d'une série d'études publiées sous le titre : *Philosophische Abhandlungen* Max Heinze zum 70. Geburtstage gewidmet (Berlin, Mittler, 1906, 246 pp.).

— De nombreuses collections de travaux ont naguère vu le jour en Allemagne : parmi elles, nous citons :

Abhandlungen aus der Fries'schen Schule, où l'on étudie spécialement Jacques Fries dans ses rapports avec le kantisme (Goettingue, Vandenhoeck und Ruprecht, 1904 sqq.) ;

Philosophische Arbeiten, recueil de travaux d'élèves et d'amis, la plupart acquis à la méthode et aux conceptions philosophiques des éditeurs, MM. Cohen et Natorp, professeurs à Marbourg (Giessen, Töpelmann, 1906 sq.) ;

Abhandlungen zur Didaktik und Philosophie der Naturwissenschaft, publiés depuis 1906 par Paske en suppléments à la *Zeitschrift für den physikalischen und chemischen Unterricht ;*

Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik, recueil de Natorp (Stuttgart, Frommann, 1906) ;

Die experimentelle Pädagogik, publiée par von Lay et Meumann où paraissent les travaux de l'*Arbeitsgemeinschaft für experimentelle Pädagogik* (Wiesbaden, Nemnich, 1905 sqq.) ;

Münstersche Beiträge zur Philosophie, édités par Busse (Leipzig, Voigtländer, 1906) ;

Concours. — L'Académie des sciences morales et politiques de Paris a prorogé pour l'année 1908 après en avoir modifié le libellé, le sujet suivant (prix : trois mille francs), qu'elle avait déjà proposé : *la conception de l'Etat et de ses attributions politiques telle qu'elle se dégage des écrits des penseurs du XVIIIe siècle, et l'influence qu'elle*

a exercée sur la conception de l'Etat que se sont faite les hommes de la Révolution, sur leurs mesures législatives, sur leurs mesures de gouvernement, dans leurs assemblées, leurs comités, leurs missions.

L'Académie propose pour l'année 1910, les sujets suivants : *de l'état actuel de la psychologie animale* (prix : deux mille francs) ; *Nicolas de Cusa* (prix : deux mille cinq cents francs) ; *les principales théories de la philosophie religieuse en Allemagne depuis Kant* (prix : trois mille francs). Les mémoires devront être déposés au secrétariat de l'Institut le 31 décembre 1909, terme de rigueur.

Elle rappelle qu'elle a proposé, pour l'année 1908, le sujet suivant : *exposer d'après les textes et les documents, ce que nous pouvons savoir de la vie de Chrysippe, de ses œuvres, et de la part qu'il a prise à la fondation du stoïcisme* (prix : quatre mille francs) et pour l'année 1909, le sujet suivant : *les principes philosophiques de la pédagogie* (prix : trois mille francs).

Différents prix seront décernés par l'Académie : en 1907, le prix Gegner (valeur : trois mille huit cents francs) destiné à un écrivain philosophe, sans fortune, qui se sera signalé par des travaux pouvant contribuer au progrès de la science philosophique ; en 1908, le prix Le Dissez de Penanrun (valeur : deux mille francs) destiné à un *ouvrage de morale* publié dans les *six dernières années* qui auront précédé la clôture du concours ; en 1910, le prix Charleis Levêque (valeur : trois mille francs) destiné à l'auteur de l'*ouvrage de métaphysique* publié dans les *quatre années* qui auront précédé la clôture du concours ; en 1913, le prix Le Fèvre-Deumier (valeur : vingt mille francs) destiné à l'*ouvrage le plus remarquable sur les martyrologies, philosophies et religions comparées.*

Congrès. — Les 20 et 21 septembre, s'est tenu à Milan le premier Congrès de l'Association nationale italienne pour l'étude de la philosophie. On y a entendu des rapports de M. le professeur Enriquez sur la réorganisation de la Faculté de philosophie, de M. le professeur De Sarlo sur les chaires de psychologie expérimentale à l'Université, de M. le professeur Marabelli sur la situation de l'enseignement de la philosophie dans les écoles moyennes, de M. le professeur Lombardo Radice sur le rôle de la pédagogie et de la morale aux écoles normales.

Cours. — La *Revue Néo-Scolastique* (Cfr 1905, pp. 253 sq.) a déjà signalé les séries de cours temporaires qui se donnent depuis trois ans à Salzbourg et qui préludent à l'Université catholique qu'on se propose de fonder en cette ville. Seules la pédagogie et la

catéchétique ont été, au cours de l'année passée, l'objet d'un enseignement régulier. Celui-ci se trouve décrit dans les fascicules IX et X des *Scholae Salisburgenses* (66 et 201 pp. A. Pustet, Salzburg, 1906). Les cours de pédagogie ont eu lieu du 13 au 17 août : 177 personnes y ont pris part. Le programme comportait les cours suivants: Idéals changeants et durables dans l'éducation au XVIIIe et au XIXe siècle, par Hornich (4 leçons) ; la liberté et la formation de la volonté, par Habrich (3 leçons) ; l'éducation de la pureté, par Giese (2 leçons) ; la valeur éducative des mythes et des contes germaniques, par Kralik (2 leçons) ; la méthodique logique et didactique, par Willmann (2 leçons) ; introduction à la didactique de Willmann, par Pötsch (1 leçon) ; corrections à la théorie herbartienne des cinq degrés formels dans l'appropriation individuelle des matières enseignées, par Giese (2 leçons) ; lexicologie allemande, par Nagl (4 leçons); la pratique du travail à l'école, par Weigl (2 leçons) ; la collaboration des pédagogues et des catéchistes, par Pötsch (1 leçon).

Les cours de catéchétique ont eu lieu du 20 au 25 août. Parmi les nombreuses leçons nous nous bornons à citer celles que M. le professeur Willmann a consacrées au *Liber didascalicus* de Hugues de Saint-Victor.

— En avril 1907 se donneront, à l'Université de Giessen, des cours sur la psychologie des tribunaux et sur la psychiatrie. Cet enseignement qui s'adresse avant tout aux juges et aux médecins, aura une durée de sept jours.

Décès. — Sont morts : le 9 décembre à Paris, FERDINAND BRUNETIÈRE, le célèbre critique littéraire et directeur de la *Revue des Deux-Mondes ;* le 3 novembre à Bruxelles, AGATHON DE POTTER, disciple de Colins et propagateur du socialisme rationnel ; le 8 janvier à Leipzig, le Dr MÖBIUS, auteur de nombreuses études originales, entre autres sur les éléments pathologiques dans la vie de J.-J. Rousseau, Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, Schumann.

Dictionnaire de Théologie catholique. — Nous avons sous les yeux le XXe fascicule du *Dictionnaire de Théologie catholique* commencé par M. Vacant, et continué sous la direction de M. Mangenot, de Paris [1]). Cette œuvre, de large envergure, n'intéresse pas seulement la théologie ; on y trouve des études relatives à l'histoire de l'Eglise et des ordres religieux. Des exposés d'ensemble, clairs

1) Chez Letouzey et Ané, Paris.

et complets, comme l'article *Conclave* ou *Concordat*, donnent des lumières sur des questions actuelles et de haute importance.

La philosophie et l'histoire de la philosophie y sont largement représentées. La valeur générale du *Dictionnaire de Théologie* tient en grande partie à l'extension de ses articles. Les auteurs n'ont pas craint de traiter les questions à fond, les proportions du Dictionnaire dussent-elles s'agrandir. C'est ainsi que l'article du P. Portalié sur saint Augustin (voir *Revue Néo-Scolastique*, 1904, p. 359) représente un vrai volume.

Si nous nous bornons aux fascicules parus en 1905 et 1906, voici une série d'articles relatifs à l'histoire de la philosophie : Cathares, par M. Vernet ; Capréolus et Cajetan, par le P. Mandonnet ; Caramuel y Lobkowitz (V. Oblet) ; Carbonnelle (Van den Gheyn) ; Cassiodore (Godet) ; Clarke Samuel (J. de la Servière) ; Josse Clichtove (Clerval). Une longue étude de M. de la Barre s'occupe de Clément d'Alexandrie et notamment de ses doctrines anthropologiques et morales.

En métaphysique, M. Chollet consacre à la notion de *cause* une excellente dissertation ; dans son étude de la *certitude*, nous avons reconnu avec plaisir des doctrines mises en circulation par la *Critériologie* de Mgr Mercier.

En morale, M. Antoine agite à propos du *commerce* les intéressantes questions de ses rapports avec l'économie sociale, la morale et le droit canon ; M. Schwalm traite longuement du *communisme*. La collection du *Dictionnaire de Théologie catholique* a sa place marquée dans la bibliothèque de tous ceux qui s'occupent de philosophie.

Éditions. — Encore trois volumes, et la grande édition des œuvres de Descartes entreprise par M. Charles Adam et feu M. Paul Tannery sera achevée. Après les cinq volumes de la première série qui comprend la correspondance du philosophe français, quatre volumes consacrés aux ouvrages et traités ont paru (Paris, librairie L. Cerf), un cinquième va bientôt paraître. On possède donc : le *Discours de la Méthode* avec les *Essais*, les *Méditations*, les *Principes*. Grâce à l'intelligence et aux efforts persévérants et minutieux des deux éditeurs, grâce aux découvertes et aux notes dont ils ont enrichi leurs travaux, cette publication sera une source de tout premier ordre pour l'histoire de la philosophie et des sciences.

— La *Revue de Métaphysique et de Morale* qui avait déjà consacré des numéros spéciaux à *Descartes* (1896), au *Centenaire de la mort de Kant* (1904), à *Cournot* (1905), a publié en 1906 un numéro

supplémentaire qui contient six manuscrits inédits de Maine de Biran. A son tour, M. l'abbé de La Valette-Mombrun a fait paraître dans la *Quinzaine* (16 novembre, 1 décembre 1906, 16 janvier 1907) des lettres inédites du philosophe de Bergerac au baron de Gérando.

— M. Flügel continue la publication, commencée par feu Kehrbach, d'une édition critique des œuvres complètes de Herbart. Le volume XII, qui contient les recensions du philosophe allemand, vient de paraître chez Beyer à Langensalza.

Instituts. — Grâce à la société berlinoise de psychologie expérimentale, un *Institut de psychologie appliquée et de recherches psychologiques collectives*, placé sous la direction de MM. les Docteurs Stern et Lipmann, s'est ouvert à Berlin-Wilmersdorff (Aschaffenburgerstrasse, 27) le 1er octobre 1906. Sans prétendre faire concurrence aux laboratoires existants, le nouvel Institut voudrait centraliser les recherches psychologiques et organiser des collections de matériaux qui pussent servir aux multiples applications de la psychologie dans les domaines de l'enseignement, de l'éducation, du droit, de la psychiatrie, de la psychopathologie, de la linguistique, de la morale, de l'esthétique etc. On remédierait ainsi à la dispersion des travaux isolés et aux défauts de méthode qui s'y font souvent jour. On assurerait également la réunion ou la conservation, d'après des critères irréprochables, des matériaux nécessaires ou utiles aux recherches futures.

Outre la constitution d'une bibliothèque et des archives où seront réunis les matériaux tels que tableaux, procès-verbaux, cas observés, l'Institut prévoit la formation de commissions spéciales qui décideront de la méthode à employer, de l'objet, du lieu et du temps des recherches, des personnes au concours desquelles il sera fait appel, du mode de publication etc. Les collections seront à la disposition du public moyennant rétribution.

Dès maintenant l'Institut a fixé un plan de travail dont voici l'objet : le développement de la parole et de la pensée dans la première enfance (considérées dans leurs rapports avec les faits correspondants de la psychologie des peuples) ; les affirmations aux tribunaux et en pédagogie ; l'examen de la capacité intellectuelle ; les caractères et le développement des facultés surnormales, les types d'intuition. Des collections seront organisées qui auront pour objet les dessins et les manifestations artistiques chez les enfants, le langage et le vocabulaire des enfants, les facultés surnormales. En attendant qu'il ait son organe sous le titre : *Zeitschrift für angewandte Psychologie u. psychologische Sammelforschung*,

l'Institut prie les psychologues et les autres savants intéressés de l'aider dans l'organisation des travaux qu'il se propose d'entreprendre.

— Le Gouvernement français a autorisé, l'année passée, une loterie de quatre millions en faveur de l'Institut général de psychologie qu'a fondé à Paris, M. Serge Youriévitch et dont M. Jules Courtier est le secrétaire général. Cet appel de fonds permettra à l'Institut de faire les installations nécessaires à l'exécution de ses projets scientifiques. On veut faire converger vers un centre commun toutes les activités qui se dépensent dans les divers ordres de recherches psychologiques, assurer les moyens de publication de ces recherches, faciliter les travaux des jeunes psychologues et les mettre en rapport avec les savants les plus compétents en chaque matière. En particulier, l'Institut se propose d'étudier les phénomènes relatifs au somnambulisme et au spiritisme.

Ainsi se créent presque simultanément, à Paris et à Berlin, des œuvres parallèles en vue de travailler à une centralisation des études psychologiques dont s'était déjà occupée l'Association internationale des Académies.

Nominations. — M. Busse, professeur de philosophie à Munster, passe en la même qualité à l'Université de Halle où il succède à M. Vaihinger, forcé par une maladie d'yeux à prendre sa retraite.

— M. Guido Villa reprend à l'Université de Pavie, la chaire de philosophie occupée par le sénateur défunt Cantoni.

Ouvrages. — Plusieurs ouvrages de valeur ont paru en nouvelle édition au cours de l'année passée : Mach, *Die Analyse der Empfindungen u. das Verhältniss des Physischen zum Psychischen* (Jena, Fischer, 5. Aufl.) ; Wundt, *Vorlesungen über Menschen- u. Thierseele* (Hamburg, Voss, 4. Aufl.) ; *Essays mit Zusätzen u. Anmerkungen* (Leipzig, Engelmann, 2. Aufl.) ; *Logik*, Bd I : *Allgemeine Logik u. Erkenntnistheorie* (Stuttgart, Enke, 3. Aufl.) ; Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, III. Teil : *Die Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts* (Berlin, Mittler, 10. Aufl.) ; IV. Teil : *Die Neuzeit seit Beginn des XIX. Jahrhunderts* (ibid., 10. Aufl.); Ziehen, *Leitfaden der physiologischen Psychologie* (Jena, Fischer, 7. Aufl.) ; Spencer, *Autobiographie*, trad. française (Paris, Alcan).

— D'importants ouvrages d'un caractère général ont été consacrés en 1906 à l'esthétique : Lipps, *Aesthetik*, 2 vol. (Hamburg, Voss) ; Dessoir, *Aesthetik oder allgemeine Kunstwissenschaft* (Stutt-

gart, Enke) ; VOLKELT, *System der Aesthetik* (München, Beck) ; *Aesthetik des Tragischen* (2. Aufl., ibid.).

Sociétés. — La conférence sur la collaboration entre pédagogues et catéchistes par laquelle M. Pötsch terminait les cours pédagogiques organisés à Salzbourg, a déterminé le 17 août 1906 la création d'une *Société scientifique pour l'éducation chrétienne.* On s'y propose de grouper les membres de l'enseignement primaire, secondaire et supérieur en vue d'une action scientifique commune, basée sur les idées que M. Willmann a développées dans sa *Didactique* et dans son *Histoire de l'idéalisme.* Ce fait ne constitue pas seulement un hommage rendu à la personne de l'éminent pédagogue, il marque encore la valeur hautement éducative et vraiment actuelle de ses doctrines qui sont malheureusement trop peu connues en dehors des pays de langue allemande. L'association nouvelle publiera d'abord un *Annuaire pédagogique* ; elle est dirigée par un comité exécutif dont font partie M. Willmann, président d'honneur, MM. Hornich et Habrich, premier et second président.

— Fondateur de la *Philosophische Wochenschrift*, M. le docteur Renner a voulu compléter son œuvre par la constitution d'une association philosophique. Grâce à ses démarches, un comité provisoire d'amis de la revue publia, le 12 décembre 1906, un manifeste qui motive la création projetée dans les termes suivants : « Il est hors de doute que la philosophie ne jouit pas encore à l'heure présente de l'influence qui lui revient et que la réflexion philosophique intervient encore insuffisamment dans la discussion des plus importantes questions pratiques d'ordre moral et social. Celles-ci sont plutôt traitées avec une mentalité dogmatique, bien qu'on lise aujourd'hui plus que jadis des ouvrages philosophiques ». L'association s'est constituée le 19 décembre à Berlin, sous le titre : *Gesellschaft für Philosophie.* Aux termes des statuts, elle poursuit un double but :

a) Un but moral (*kulturell*) qui est de favoriser le travail scientifique dans le domaine de la philosophie et de répandre la connaissance de la philosophie.

A cet effet, l'association organisera des conférences publiques, instituera des cours permanents relatifs à toutes les parties de la philosophie, publiera des écrits spéciaux lorsque d'importantes questions d'ordre moral s'imposeront à l'attention, fournira aux bibliothèques publiques de bons ouvrages de philosophie, soutiendra des revues strictement philosophiques, enverra gratuitement à ses membres l'organe de l'association, organisera des soirées et des séances de discussion pour les membres ;

b) Un but social qui est d'améliorer au point de vue économique le sort des auteurs et des savants philosophes.

Elle s'efforcera d'atteindre ce but par ses institutions et ses entreprises, par une action tendant à élever les honoraires des travaux philosophiques, par des dons d'honneur attribués à des œuvres méritoires, par des bourses ou par d'autres secours en faveur de savants nécessiteux.

L'association comprend des membres protecteurs, des membres d'honneur et des membres ordinaires. Ces derniers paient une cotisation annuelle d'au moins vingt marks ou une somme unique d'au moins quatre cents ou six cents marks, selon qu'il s'agit d'une personne physique ou d'une personne morale ou civile. MM. les professeurs Dilthey, Riehl et Meinong ont été nommés présidents d'honneur de l'association. En cette qualité, ils pourront nommer les professeurs (*Dozenten*) de l'association et statuer sur les bourses, les dons et les secours à distribuer. Le comité exécutif se compose de MM. les docteurs Renner, Halpern, Hirschberg, Jaeckel et Müffelmann. Les statuts prévoient également la création de groupes locaux. Dès maintenant l'association fournit gratuitement à ses membres la *Philosophische Wochenschrift* dont le prix d'abonnement sera de 16 marks à partir d'avril. Elle offre cette année à leur choix les œuvres de Herder ou celles de Schopenhauer.

III.

Le mouvement néo-thomiste.

France. — A la fin de l'année dernière s'est ouvert, à la Faculté des lettres de Paris, un des cours destinés à remplacer les cours généraux de l'ancienne Faculté de théologie protestante : celui de l'histoire générale et comparée des philosophies du moyen âge. M. Picavet en est le titulaire ; et dans sa leçon d'ouverture il a montré les attaches des philosophies et des religions du moyen âge. La philosophie du moyen âge n'est qu'une phase du mouvement religieux : c'est là une des thèses favorites de l'auteur, et celui-ci lui donne un sens tellement outrancier qu'il enlève à la philosophie du moyen âge toute valeur autonome. Ce n'est pas ici l'endroit de faire la critique de ce point de vue de M. Picavet.

Son *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales* qui vient de recevoir une seconde édition (Paris, Alcan, 1907) contient, outre de longs aperçus sur le moyen âge, un chapitre important sur la restauration thomiste. Celle-ci est toujours ramenée à l'*orthodoxie romaine*... à ces « idées romaines d'après lesquelles toute nouveauté est condamnable ou suspecte » (p. 86). Comme elle est un retour à l'époque du moyen âge « que veulent, en partie, faire revivre les catholiques fidèles aux enseignements de Léon XIII » (p. 72), M. Picavet a dû trouver dans cette restauration *les seuls* caractères qu'il a aperçus dans le moyen âge : la défense philosophique d'un dogme. Car « le chrétien renonce à la raison (?) » corrompue elle aussi par le péché, pour se réfugier dans la révé» lation... Il remplace les héros, qui luttent et jouissent comme des » hommes, par des saints d'une apathie monastique, les dieux » enflammés de désirs sensuels par des anges privés de sexe, un » Zeus qui goûte et légitime toutes les jouissances terrestres par un » Dieu qui, pour condamner ces jouissances, se fait homme, en » sacrifiant sa propre vie » (p. 75). Sont-ce là des jugements objectifs et impartiaux ? M. Picavet en est convaincu.

Laissant à d'autres le soin d'apprécier M. Picavet historien de religions, qu'il nous soit permis de relever ici les fantaisies de M. Picavet historien du néo-thomisme et principalement du néo-thomisme de Louvain. L'auteur reproduit à ce sujet une série d' « informations » dont on a cependant, à plusieurs reprises, relevé la fausseté : le thomisme, selon lui, est avant tout une arme de guerre aux mains des catholiques. « Le thomisme a été le lien qui a rapproché de plus en plus les catholiques belges, qui leur a donné la cohésion et l'unité ; il a indiqué aux professeurs, aux savants, aux théologiens et aux *politiques* le but unique et suprême qu'ils avaient à poursuivre » (p. 255). Par l'intermédiaire des évêques « auxquels les ministres n'ont rien à refuser », le thomisme tient les rênes du gouvernement. Nos ministres ne s'en doutent pas, malgré les avertissements réitérés de M. Picavet. Il y a vraiment de quoi rire ! « C'est un des professeurs de Louvain, C. Van Overbergh, qui en (de l'enseignement supérieur) est le directeur général, tout en continuant ses conférences, en présidant des thèses d'agrégation »[1]. Le plus étrange, est que l'Université de Bru-

1) M. Van Overbergh, directeur général de l'Enseignement supérieur, fait à l'Institut de Philosophie l'honneur de donner quelques conférences, comme d'autres personnalités étrangères au corps professoral ou membres d'une autre Université. Mais M. Van Overbergh n'est professeur d'aucune Université, et n'a jamais présidé de thèse d'agrégation.

xelles elle-même, bien connue dans notre pays par ses tendances anticatholiques, devient suspecte aux yeux de M. Picavet. La preuve? « La scission qui aboutit (dans l'Université de Bruxelles) à la fondation de l'Université nouvelle dont le succès ne semble pas s'être maintenu, malgré la valeur de ses maîtres, paraît montrer que l'Université libre n'était pas aussi opposée, que le croyait le Pape, à celle de Louvain » (p. 253).

Il faut croire qu'après avoir épuisé notre besogne de *polititiens*, il nous reste quelques loisirs pour faire de la science, de la philosophie et de l'histoire, car, continue l'auteur: « Si l'on examine l'œuvre accomplie à Louvain non plus à un point de vue *politique*, mais au nom de la science de la philosophie et de l'histoire, on est amené à constater qu'il y a là un *effort* considérable » (p. 254). Cet *effort* aboutit-il à des résultats? C'est autre chose. « On rencontre parfois, dans les écrits de ses maîtres, un éloge qu'*on dirait uniquement inspiré* par l'amour de la science positive, parfois encore une appréciation de travaux historiques venus de l'étranger, qui *fait songer* à l'examen impartial dont ils ont été ou *auraient pu* être l'objet dans leur propre pays » (p. 254). Mais on conclut aisément que ce sont là des illusions. « On dirait... fait songer... auraient pu... » Pourquoi ne pas dire les choses plus franchement? Le néothomisme de Louvain n'est qu'un mouvement religieux. « Le fait que MM. Thiéry et Deploige, qui n'étaient pas dans les ordres lorsqu'ils furent nommés professeurs à Louvain, y sont devenus prêtres, est un indice avec beaucoup d'autres, de la prédominance des idées religieuses » (p. 254, note). Voilà des preuves péremptoires! Qu'en pensent les autres membres du corps professoral de l'Institut, demeurés laïques et devenus pères de famille, comme nous?

M. De Wulf.

Italie. — Deux anciens professeurs de l'Université Grégorienne auxquels on doit des traités latins de philosophie, sont morts l'année passée : le 13 mars à Santander (Espagne), le P. Mendive qui avait des préférences pour Suarez ; le 12 décembre à Chieri (Italie), le P. Santo Schiffini, né à Cosenza (Calabre) en 1841.

— En suite d'une supplique du P. Buonpensieri, régent du Collège de Saint-Thomas ou de la Minerve à Rome, Pie X a conféré, le 26 mai 1906, le titre d'Université Pontificale à cette école de philosophie, de théologie et de droit canon dont les chaires sont occupées, comme on sait, par les Frères-Prêcheurs. En même temps, le Souverain Pontife assimile les grades y décernés à ceux que délivrent

les autres Universités catholiques. L'Ordre dominicain possède ainsi trois grands centres d'études universitaires : la Faculté de théologie catholique de Fribourg en Suisse, l'Université de Manille et celle de la Minerve à Rome.

Espagne. — Sous le titre : *Tomismo y neotomismo* (2ª ed. Un vol. de v-447 pages. San Luis Potosi, tip. de la Escuela Industrial Militar, 1905), un dominicain espagnol, le P. Garcia, reproduit en seconde édition une série d'articles qu'il avait publiés dans *El Estandarte*, journal de San Luis Potosi (Mexique), lorsqu'il professait au Séminaire de cette ville. Après avoir montré par une esquisse de la philosophie moderne, la nécessité d'un retour aux enseignements de saint Thomas d'Aquin, l'auteur fait connaître les principaux courants philosophiques, en vogue dans les milieux intellectuels qui subirent au xiiiᵉ siècle l'influence novatrice du Docteur angélique. De nombreux chapitres sont consacrés à la vie de ce dernier, à ses œuvres, à son attitude vis-à-vis d'Aristote et d'Averroès, à sa connaissance du grec réelle d'après l'auteur, à sa mort et aux regrets qu'elle provoqua dans l'Université de Paris. Après avoir raconté les oppositions qui se firent jour à son entrée dans le monde, l'auteur passe en revue les principaux défenseurs que le thomisme rencontra de siècle en siècle, surtout chez les ordres religieux.

Il faut signaler ici les cinq chapitres que le P. Garcia consacre aux noms illustres de l'Ordre des Frères-Prêcheurs. Toute cette première partie de l'ouvrage se termine par une défense de la scolastique que l'auteur identifie avec la philosophie médiévale et dont il apprécie notamment le style, la méthode ainsi que les rapports avec l'autorité humaine et la théologie.

Le néo-thomisme, tel est l'objet de la seconde partie. Le P. Garcia entend par là le « système qui a pour objet d'harmoniser les principes de la doctrine de saint Thomas avec les nouvelles découvertes de la science, conformément à la devise : *vetera novis augere et perficere* ». Aussi le néo-thomisme a-t-il trois caractères : l'esprit critique, l'esprit historique et l'alliance avec les sciences, encore que la philosophie ne soit pas la synthèse des sciences. Cette définition avec les développements que lui consacre le P. Garcia, possède assurément un cachet de véritable modernité et ressemble, pour ainsi dire, à un programme. Cependant on aurait tort de l'appliquer à tous les thomistes que l'auteur étudie dans la suite de l'ouvrage. En réalité, il existe entre ceux-ci, au point de vue de la mentalité, de la méthode et de la doctrine, des divergences plus pro-

fondes qu'il ne semble l'admettre. Sans doute, un chapitre spécial est consacré à rapprocher le thomisme de Louvain de celui de Rome, mais c'est pour défendre ce dernier contre la critique jugée excessive de l'abbé Besse (*Deux centres du mouvement thomiste.* Paris, 1902). Tout en reconnaissant s'être inspiré plus de Louvain que de Rome dans sa définition du néo-thomisme, l'auteur dit seulement que « les deux directions sont au fond identiques, que l'une et l'autre attribuent à la philosophie une valeur absolue et indépendante, que l'une et l'autre recourent aux lumières de la Révélation comme à une norme négative, que l'une et l'autre se consacrent à la critique, à l'histoire de la philosophie, etc., bien que cela se fasse avec plus de vaillance, d'habileté et d'adresse à Louvain qu'à Rome ». Cette caractéristique qui efface pour ainsi dire les traits spécifiques des écoles et des écrivains en cause, aurait pu devenir nette et précise, si le P. Garcia l'avait cherchée, par exemple, dans l'organisation des études philosophiques et dans des déclarations de programmes. A cet égard, la préface dont le P. Cornoldi fait précéder ses *Leçons de philosophie scolastique*, constitue, sinon un manifeste significatif, du moins un document psychologique très suggestif qui mérite encore aujourd'hui d'être lu en entier. A coup sûr, on n'y trouve pas l'esprit critique et historique dont le P. Garcia fait honneur au néo-thomisme. Aussi (à moins de supposer qu'il n'a pas lu ce document) ne le comprenons-nous pas, lorsqu'il affirme à plusieurs reprises qu'à tout considérer, il n'y a pas lieu de reprocher au P. Cornoldi sa phrase connue sur l'histoire des philosophes modernes, laquelle ne serait autre chose que « l'histoire des aberrations intellectuelles de l'homme abandonné aux caprices de son orgueil, tellement que cette histoire pourrait s'appeler la *pathologie de la raison humaine* ».

Quant au reste de l'ouvrage, l'auteur y retrace l'histoire du thomisme ou du néo-thomisme, tel qu'il s'est développé de nos jours non seulement dans les divers pays de l'Europe, mais encore dans l'Amérique du Nord et dans l'Amérique centrale. Il le confronte avec le kantisme, signale l'attitude de Léon XIII et de Pie X à l'égard de la rénovation scolastique et, pour mettre ses lecteurs en garde contre le molinisme, termine en leur faisant longuement connaître où ils doivent aller chercher les véritables interprétations des enseignements de saint Thomas d'Aquin.

Il est fâcheux que l'auteur n'a pas mieux soigné, surtout dans une seconde édition, l'orthographe des nombreux noms qu'il avait à citer. Sans vouloir être complet, relevons dans le massacre : Hohoffe pour Hohoff (p. 80), Sehring ou Seherin pour Ihering

(pp. 79 et 554), Hueberweg pour Ueberweg (p. 526), Barberelle et Bouniot pour Barbedette et de Bonniot (p. 564), Halfner et Phole pour Halfner et Pohle (p. 568), Eturneau pour Etourneau (p. 566), Veiss et Stöchl pour Weiss et Stöckl (p. 569), Koráry et Kadervek pour Kozáry et Kaderávek (p. 570), Groot pour de Groot (p. 572), Venturali et Rublini pour Venturoli et Rubbini (p. 575), Carbonnelli pour Carbonnelle (p. 580), Grahay pour Crahay (p. 581), Scheneemann pour Schneemann (p. 459). L'auteur ajoute à tort le titre de Monseigneur aux noms de Alaux, Besse, Blondel, Domet de Vorges, Dörholt.

En somme, l'ouvrage est une sorte d'introduction historique à l'étude du thomisme, écrite avec chaleur par un convaincu fier de son Maître et de son Ordre. Le ton est parfois éloquent jusqu'à l'apostrophe, parfois exagéré dans l'hyperbole. Mais l'auteur s'adresse à la jeunesse studieuse qu'il voudrait enthousiasmer pour la philosophie thomiste. Nous souhaitons au P. Garcia [1]) de rencontrer parmi les jeunes de nombreux lecteurs : en même temps que naîtra ou s'accroîtra leur sympathie, ils prendront connaissance de la continuité historique du thomisme et de sa place dans le mouvement de la pensée.

A. Pelzer.

Scolastique et philosophie moderne. — Il n'est pas trop tard, croyons-nous, pour dire quelques mots d'un article de M. Edouard Le Roy sur la *Scolastique et la Philosophie moderne*, qui parut, en juin 1906, dans la revue d'avant-garde *Demain* [2]). L'article, comme d'ailleurs tout ce qu'écrit M. Le Roy, est intéressant et d'une note très personnelle. L'auteur y soulève, sans les approfondir, plusieurs problèmes aussi importants qu'épineux. Il les tranche, avec une belle aisance, par une série d'affirmations rapides, de brefs apophtegmes et de métaphores empruntées le plus souvent au langage mathématique. Les doctrines néo-scolastiques sont, en somme, fort malmenées, elles ne s'en tirent que couvertes de brocards : « travail de marqueterie », « squelette pétrifié »,

1) Mgr Portugal, évêque d'Aguascalientes, ayant publié *El itinerario de la tierra al cielo*, sorte de commentaire au traité correspondant de S. Bonaventure, le P. Garcia a naguère étudié l'un et l'autre ouvrage dans une élégante plaquette (*El Seráfico Doctor S. Buenaventura.* San Luis Potosi, Imprenta Popular, 1906), bien faite pour intéresser la jeunesse studieuse en faveur du Docteur séraphique dont la vie, les œuvres et les doctrines sont décrites à larges traits.

2) *Demain*, 15 juin 1906. Edouard Le Roy, *Scolastique et Philosophie moderne.*

« nécropole de formules où dorment des idées-momies » : « sont leurs sobriquets les plus doux » dans le réquisitoire de M. Le Roy.

S'il ne ménage point à la scolastique ses peu aimables épithètes, c'est qu'à ses yeux elle se trouve aujourd'hui définitivement dépassée. Le mouvement de la philosophie, pour lui, est en général, malgré certains écarts et certaines régressions, un progrès continu, un développement incessant, une convergence ininterrompue des systèmes vers la vérité. Mais, qu'on le note bien, ce progrès ne consiste pas en ce qu'aux vérités antérieurement acquises, viennent s'ajouter ou se superposer des vérités nouvelles. Il est une élaboration, un approfondissement des mêmes problèmes. « La philosophie est par nature, écrit M. Le Roy, invention et réinvention perpétuelles : mouvement en profondeur plutôt qu'en étendue, mouvement qui s'accomplit d'ailleurs avec *suite*, non par une succession incohérente de bouleversements et de révolutions, mouvement comparable, en un mot, au progrès de la vie, dont chaque état subsiste dans l'état suivant »... « Bref, approfondissement régressif plutôt que progrès par déduction ; on avance vers un point de départ autant que vers un point d'arrivée ; d'où nécessité d'un recommencement perpétuel. »

Dans une pareille conception de la philosophie, que devient la vérité ? Si le philosophe ne peut jamais se flatter de trouver dans les doctrines des divers systèmes, non pas même certaines solutions définitives, mais un élément stable, une parcelle immuable du vrai : si la vérité d'hier est nécessairement l'erreur d'aujourd'hui, si nos affirmations les plus certaines de l'heure présente sont déjà en voie de devenir le faux de demain, peut-on encore affirmer que la vérité est accessible à l'intelligence humaine, peut-on dire que le vrai existe encore ?

Oui, répond M. Le Roy, la vérité existe. Seulement, elle ne se trouve pas dans un système, isolé des théories qui l'ont préparé et des synthèses qu'il a engendrées. Elle n'a point un caractère statique. Elle se laisse deviner dans la direction, dans l'orientation du mouvement incessant de la pensée spéculative. « Propositions ou systèmes sont des tangentes à la vérité, tangentes qui indiquent momentanément la direction de la courbe, mais qui ne l'indiquent jamais que momentanément. La vérité transparaît surtout dans leur succession dynamique. »

Voilà donc ce qu'est, pour M. Le Roy, l'histoire de la philosophie, voilà ce qu'est la vérité. De ces théories, il conclut à la condamnation capitale de la scolastique. La philosophie thomiste fut, en son temps, la philosophie moderne — et ce temps est bien loin : « Il y a

six cents ans de cela, et aujourd'hui rien ne pourra faire qu'elle ne soit pas la philosophie d'il y a six cents ans ».

Les philosophes scolastiques se sont arrêtés à ce stade déjà lointain de l'évolution de la pensée métaphysique. Aussi bien, ils conçoivent la vérité comme une chose toute faite, une somme constituée, dans sa totalité, d'éléments définitifs, intangibles, qu'il serait sacrilège de modifier. Et de là les épithètes de M. Le Roy.

Nous ne pouvons songer à soumettre à un examen approfondi ces affirmations dont on aura remarqué le caractère gratuit. M. Le Roy se représente l'histoire de la philosophie sous la forme d'un progrès continu, où les régressions sont chose négligeable. C'est une façon de concevoir le mouvement des idées philosophiques à travers le temps. Il en est d'autres encore que leurs parrains affirment avec une égale assurance et sur un ton non moins dogmatique... Avant de discuter sa théorie, nous attendrons que M. Le Roy ne se contente plus de simples affirmations et qu'il tâche au moins à l'asseoir sur des faits et sur des preuves.

La vérité philosophique n'est jamais, selon M. Le Roy, quelque chose d'acquis et de stable. Elle se laisse saisir dans le mouvement d'ensemble des doctrines. Pour parvenir jusqu'à elle, il faut, d'après une métaphore de M. Bergson, « rompre la glace des concepts » et « retrouver au-dessous le libre-courant de la pensée ». Eh ! encore une fois c'est là une théorie, tout simplement, — une théorie dont nous ne doutons pas qu'elle soit soumise elle-même à la loi d'évolution des doctrines philosophiques, dont nous parle M. Le Roy, et qu'elle disparaisse à son tour... D'ailleurs, que devient la vérité dans cette définition qui en fait une réalité essentiellement mouvante et fuyante, un flux, presque un fantôme perpétuellement en fuite ?

Quant aux appréciations de M. Le Roy sur les partisans du renouveau scolastique, pour être tranchantes, elles n'en sont que plus éloignées du vrai — et de la justice. Ses accentuations valent, à coup sûr, contre certains scolastiques, magisters dogmatisants et irascibles, qui n'ont jamais douté d'aucune de leurs thèses, ni encore moins d'eux-mêmes. Ces scolastiques-là, M. Le Roy les combat non sans raison, et nous souscririons avec plaisir à son jugement s'il voulait bien le restreindre à cette poignée de traînards de la grande armée scolastique. Que trouve-t-on dans leurs *Sommes*, se demande M. Le Roy ? « Un certain système de concepts et de principes dans lequel on s'enferme comme dans un point de vue définitif, et d'où l'on se contente d'*assister* au mouvement ultérieur de la pensée philosophique sans y prendre part, avec une attitude

de *défense* et de *réfutation* uniquement. Deux choses manquent tout à fait : l'esprit de recherche et le sens de l'histoire. »

« Les scolastiques ne doutent pas assez, n'ignorent pas assez, ne sentent pas assez le mystère et l'infini des choses. Ils se comportent comme s'ils avaient définitivement résolu tous les problèmes, comme si après eux il n'y avait rien à chercher. Ils se contentent d'appliquer mécaniquement des principes tout faits, sans jamais refaire leur examen de conscience. Et de plus, ils ne se préoccupent nullement d'entrer dans la pensée des autres, semblant admettre par postulat qu'ils n'ont rien à en apprendre, qu'ils n'ont qu'à la juger d'après sa ressemblance avec la leur. Et quelle idée enfantine s'en font-ils ? Leurs anathèmes contre le kantisme ne le montrent que trop. »

Est-il équitable de confondre tous les néo-thomistes dans cette appréciation globale ? Comme on l'a fort justement fait remarquer, « de pareilles accusations ne portent que contre les abus de la scolastique, contre les déviations de quelques-uns de ses prétendus adeptes » [1]. M. Le Roy n'aurait-il pas lu une étude d'un des chefs incontestés du mouvement de rénovation scolastique, parue il y a quelques années et qui constitue un document de haute portée, presque un manifeste ? Il lui eût été indispensable de la parcourir, avant de juger une philosophie dont il ne semble connaître que les écarts. « Y a-t-il, se demandait Mgr Mercier au terme de cet article, y a-t-il... une philosophie en soi, monument achevé, immuable, de la pensée humaine, à l'ombre duquel l'humanité puisse reposer en paix... ? »

« Evidemment non, il n'existe pas une philosophie en soi, il existe des philosophies. Evidemment aussi la pensée philosophique n'est pas une œuvre achevée, elle est vivante comme l'esprit qui la conçoit. Elle n'est donc pas une sorte de momie ensevelie dans un tombeau autour duquel nous n'aurions qu'à monter la garde, mais un organisme toujours jeune, toujours en activité, et que l'effort personnel doit entretenir, alimenter pour assurer sa perpétuelle croissance » [2].

Et plus loin : Le travail philosophique « ne s'identifie avec aucun système leibnizien, cartésien ou thomiste, ni avec aucun amalgame de systèmes ; il est l'œuvre personnelle de quiconque, professeur

1) *Demain*, 22 juin 1906 : *Scolastique et Philosophie moderne.*

2) D. Mercier, *Le Bilan philosophique du XIXe siècle.* Extrait de la *Revue Néo-Scolastique,* février et août 1900 ; pp. 37-38.

ou élève, croyant ou incroyant, a le sens de ce qu'est la philosophie »... [1])

« C'est donc dans un esprit d'indépendance personnelle qu'il faut aborder l'étude historique des systèmes, y glaner ce que la raison approuve »... [2])

« Sachons... être modestes. Sachons ignorer et n'ayons pas prématurément réponse à tout...

» Ayons la persuasion que nous ne sommes pas seuls en possession de la vérité et que la vérité que nous possédons n'est pas la vérité entière » [3]).

Ces vues si larges se rapprochent, *dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point*, des théories de M. Le Roy sur la méthode de la recherche philosophique. S'il avait lu l'étude où elles se trouvent développées, eût-il encore écrit que l'Ecole « a cru avoir définitivement trouvé », qu'elle « s'est immobilisée, fixée », qu'elle « a renoncé aux libres initiatives », qu'elle « a pensé n'avoir plus à fournir aucun effort de conquête », qu'elle « a cessé de chercher vraiment pour se complaire aux jeux dialectiques, pour se borner désormais à se maintenir et à se défendre » ?

EDGAR JANSSENS.

L'étude du thomisme. — L'étude personnelle des deux *Sommes* de saint Thomas d'Aquin reste toujours une excellente manière de s'initier à sa pensée philosophique et théologique. Sans parler des innombrables commentaires qui leur ont été consacrés du XVe au XIXe siècle, signalons ici quelques récents instruments de travail. Nous mettons à part le commentaire de Cajetan sur la *Somme théologique*, celui de Sylvestre de Ferrare sur la *Somme contre les Gentils* qui doivent accompagner, d'après les instructions de Léon XIII, la nouvelle édition des œuvres de saint Thomas dont la publication se continue à Rome depuis une vingtaine d'années. Seul le commentaire de Cajetan est déjà imprimé en majeure partie. Par contre, M. l'abbé Sestili a publié séparément le commentaire du Ferrarais (Rome, 1898 sqq.). Au professeur Schütz de Trèves on doit un *Thomas-Lexikon* (Paderborn, F. Schöning, 1895, 2. Aufl.) où se trouvent réunis, traduits et expliqués les termes techniques et les expressions philosophiques qui se rencontrent dans toutes les œuvres du Docteur angélique. De 1886 à 1892,

1) D. Mercier, *Le Bilan philosophique du XIXe siècle*, pp. 38-39.
2) *Ibid.*, p. 39.
3) *Ibid.*, p. 40.

M. Ceslaus Schneider a publié à Ratisbonne une traduction allemande de la *Somme théologique* en douze volumes (*Die katholische Wahrheit oder die theologische Summe).* Le docteur Prosper a commencé deux œuvres que sa mort a interrompues : une édition du commentaire de Cajetan dont le premier volume a seul paru (*Commentaria in primam partem Summae theologicae*, Lierre, Van In et Cie, 1892) ; *Exposition littérale et doctrinale de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin* (ibid., 1894). Sous la plume du P. Berthier des Frères-Prêcheurs, ont paru plusieurs ouvrages qui se complètent : *L'étude de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin* (Paris, Lethielleux, 2e édit., 1906) ; *Tabulae systematicae et synopticae totius Summae theologicae* (Fribourg, Librairie S. Paul, 2e édit.) ; *Tabulae systematicae et synopticae totius Summae contra Gentiles* (Paris, Lethielleux, 1900). Une tentative analogue à celle du P. Berthier est la publication de Portmann : *Das System der theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin* (Luzern, 2e édit., 1903). Signalons enfin deux ouvrages tout récents : l'un du P. Rickaby qui a donné sous le titre : *Of God and his creatures* (London, Burns and Oates, 1906) la première traduction anglaise annotée de la *Somme contre les Gentils*, l'autre du P. Pègues qui vient d'inaugurer un *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin* (Toulouse, Privat, 1906). Traduction et commentaire y sont fondus dans un texte unique. Les deux volumes parus à ce jour contiennent les vingt-six premières questions de la *Somme théologique*.

BULLETINS BIBLIOGRAPHIQUES

I.

BULLETIN COSMOLOGIQUE.

Pendant ces dernières années, les études cosmologiques se sont enrichies d'un nombre relativement restreint de monographies. Bien que plusieurs théories scientifiques récentes, telles, par exemple, les théories des ions, des électrons et de la radio-activité semblent jeter un jour nouveau sur les propriétés et la constitution de la matière, elles sont encore trop imprécises ou du moins trop peu confirmées par l'expérience pour qu'on puisse sans crainte y appuyer un système de philosophie naturelle. D'ailleurs, les partisans les plus décidés de ces hypothèses n'hésitent pas à reconnaître qu'elles sont appelées à subir des modifications profondes au contact persistant des faits. De là l'attitude pleine de réserve de la plupart des philosophes.

Cependant on ne peut nier que toutes ces conceptions nouvelles ont avec leurs devancières un caractère commun, celui de réduire le monde physique à un minimum de causes. C'est notamment la tendance de la théorie électro-magnétique de la lumière et de toutes ces hypothèses qui considèrent comme des phénomènes électriques toutes les radiations dont l'éther est le siège. Or cette tendance générale et persistante des sciences n'indique-t-elle pas suffisamment que la théorie vraiment unitaire de la matière est la seule qui puisse répondre complètement aux exigences des faits ? Telle est, en réalité, l'opinion de M. Thevenin. Telle est aussi la thèse qu'il développe et s'efforce d'établir dans son intéressant travail : *Hypothèse sur la constitution de la matière* [1].

« Mon hypothèse, dit-il, peut se résumer comme suit : il y a deux choses dans l'univers : — un substratum matériel unique et

1) Paris, Thomas, 1904.

commun à toutes les substances, — des mouvements variés à l'indéfini qui donnent à la matière les formes et les propriétés diverses avec lesquelles elle nous apparaît. »

Comment faut-il concevoir ce substratum universel ?

A en croire la théorie atomique, tous les corps sont constitués de particules infinitésimales et insécables, appelées *atomes*. Mais ces atomes n'existent pas comme tels à l'état isolé ; ils forment en s'unissant de petits groupes indépendants auxquels la chimie moderne a donné le nom de *molécules*. L'atome ne constitue donc pas une substance : la métaphysique en effet définit la substance : « ce qui existe en soi ». Or l'atome n'existe que dans son milieu naturel, c'est-à-dire dans la molécule. Il est donc une matière sans détermination aucune, sans aucune propriété, une matière première apte à devenir toute substance. C'est, en un mot, une *présubstance*.

La présubstance, complètement indéterminée en soi, est donc universellement une ; les déterminations qui la différencient en substances diverses se résument dans le mouvement qui l'anime.

Les mouvements des atomes dans la molécule se rangent en deux grandes catégories : les rythmes fondamentaux et les rythmes seconds.

Le rythme fondamental est l'ensemble des mouvements atomiques indispensables à la détermination de la molécule en tant que substance particulière. De l'ensemble de ces mouvements résultent les propriétés chimiques qui donnent aux différentes espèces de corps leur nature propre.

Les rythmes seconds sont constitués de mouvements qui donnent à la matière ses propriétés physiques ; ces rythmes sont donc le principe de propriétés communes. Tous les corps les possèdent, mais à des degrés divers.

Le rythme fondamental d'un corps peut être décomposé, mais comme la matière ne perd un mouvement que pour en prendre un autre, elle ne cesse d'être telle substance qu'en en devenant une autre, de sorte qu'il n'y a dans le temps aucun intervalle entre les deux formes successives que revêt la présubstance.

La combinaison n'est possible qu'entre atomes animés de rythmes concordants. Toutes les fois qu'elle se produit, elle donne naissance à un corps chimiquement nouveau, car les rythmes des corps générateurs subissent une réelle modification au moment où ils se fusionnent pour constituer le rythme spécifique de la molécule du composé.

Fidèle au principe mentionné plus haut, l'auteur refuse à l'atome l'étendue et le poids. Ces déterminations physiques, dit-il, en

peuvent appartenir à l'atome indéterminé, sinon celui-ci serait capable d'exister isolément. Pour M. Thevenin, l'étendue est une simple manifestation des mouvements oscillatoires des atomes contenus dans la molécule. Le poids est fonction non de la matière comme telle, mais des mouvements atomiques.

La cohésion, l'étendue, le poids, l'impénétrabilité sont des réalités objectives, indépendantes de nos perceptions sensibles. Les autres propriétés, telles la chaleur, la lumière, etc., sont subjectives et n'existent qu'en nous. Mais quelle qu'en soit la nature, elles dérivent toutes d'une cause commune, le mouvement.

Telle est, d'après M. Thevenin, la constitution de la matière brute.

Ce système, on le voit, est une forme rajeunie du mécanisme cartésien. Echappera-t-il aux nombreuses critiques dont fut l'objet la conception mécanique du novateur français ?

Malgré le talent que déploie son auteur, malgré la sincérité de ses convictions, nous ne le croyons pas. La réduction de toutes les propriétés de la matière au mouvement pur et simple, l'homogénéité substantielle de tous les substrats, et partant l'absence de tout principe interne de finalité sont pour nous autant de principes cosmologiques incompatibles avec la récurrence des espèces chimiques et l'ordre admirable qui régit leurs transformations.

A l'encontre des mécanicistes modernes, M. Thevenin ne prétend cependant pas étendre son système au domaine de la vie. « Il y a, dit-il, un abîme entre la constitution des corps bruts et la constitution des corps organisés. — Tandis que les corps bruts ont des mouvements élémentaires qui se maintiennent facilement dans des rythmes déterminés, les corps vivants ont une constitution instable et réclament pour le maintien de leurs rythmes et par là pour la permanence du groupement des atomes si nombreux et si facilement dissociables, l'influence d'un chef d'orchestre qui entretienne l'harmonie du tout. Ce chef d'orchestre, c'est le principe vital. » Cette conclusion, entièrement basée sur les faits, s'imposera, croyons-nous, à tout esprit non prévenu et l'auteur fut certes bien inspiré de l'avoir si bien mise en lumière. Mais est-il vrai, comme il le prétend, que ce principe doive être d'une nature vraiment immatérielle ? Beaucoup en douteront, persuadés, avec raison peut-être, qu'un principe supérieur à la matière mais intrinsèquement dépendant d'elle suffit à rendre compte de toutes les activités caractéristiques des êtres vivants.

Enfin, l'auteur termine son travail par quelques considérations sur l'influence que peut exercer le composé vivant sur les corps

bruts et sur les autres êtres doués de vie. Il croit même découvrir dans ces influences mutuelles une explication naturelle possible des phénomènes de l'occultisme.

* * *

Bien que le travail de M. Van t' Hoff, *La chimie physique et ses applications* [1]) revête un caractère purement scientifique, il touche cependant de si près aux questions vitales de la cosmologie que nul philosophe ne peut s'en désintéresser.

Il y a trente ans, M. Kékulé, l'un des chimistes les plus distingués de cette époque, ne craignait pas d'affirmer que la chimie était arrivée à un point mort, qu'elle n'avait la perspective d'aucun progrès. S'inspirant de la théorie atomique, les chimistes représentaient les composés par des formules où se trouvaient mis en relief non seulement les atomes constitutifs de la molécule, mais les liaisons qui les rattachent les uns aux autres. Il y avait sans doute dans cette méthode un progrès réel. Cependant, les schémas ne sont que des images pour l'esprit et des diagrammes sur le papier, incapables de nous révéler comment les atomes peuvent par leurs liaisons constituer un ensemble fermé et complet.

Peu de temps après la mélancolique sentence de M. Kékulé, la stéréochimie venait combler en partie cette lacune. Outre les liaisons interatomiques, elle déterminait les positions relatives des atomes dans l'espace et fixait ainsi les lignes architecturales de l'édifice moléculaire. Bon nombre de faits jusqu'alors inexpliqués reçurent de la sorte une interprétation facile et satisfaisante.

Mais après une courte période de succès rapides, l'hypothèse commençait à perdre sa fécondité première lorsque la chimie entra subitement dans une voie nouvelle qui la conduisit bientôt aux découvertes les plus importantes. Cette voie nouvelle lui était tracée par la chimie physique. Jeune encore, — elle ne date que d'une quinzaine d'années, — cette science occupe déjà une place si importante que plusieurs savants ont proposé de lui accorder dans le vaste domaine de la chimie un département spécial à côté de la chimie minérale et de la chimie organique.

Quels sont ces progrès réalisés par la chimie physique ? C'est ce problème qu'a tenté de résoudre M. Van t' Hoff en montrant d'une part la grande influence que cette étude a exercée sur les sciences pures et appliquées, d'autre part les immenses services qu'elle a

1) Van t'Hoff. *La chimie physique et ses applications* (traduit de l'allemand par A. Corvisy). Paris, Hermann, 1903.

rendus à diverses branches de nos connaissances, notamment à la chimie, à la chimie appliquée ou technologique, à la physiologie et même à la géologie.

Tel est le résumé de ce beau travail qui se recommande autant par sa méthode et sa clarté que par la solidité et l'intérêt de ses conclusions.

* * *

Le titre que M. le Dr A. Rist a donné à son ouvrage, *La philosophie naturelle intégrale* [1]), est éminemment suggestif. La philosophie naturelle intégrale ! N'est-ce pas la recherche de tous les principes ou causes dernières de ce vaste ensemble de phénomènes qu'étudient les sciences de la nature ? N'est-ce pas la solution de tous ces problèmes que le savant soulève à chaque pas dès qu'il veut pénétrer l'au-delà des données sensibles ?

Si le titre autorise pareille interprétation, l'auteur de l'ouvrage ne s'est point imposé une tâche aussi inabordable.

Dans une introduction de 30 pages, M. Rist expose, en essayant de la justifier, l'idée maîtresse qui doit orienter la suite de son travail auquel il consacre une centaine de pages.

Pour le philosophe français, la nature est une. « Il n'y a pas eu au début des temps, une planète vide d'êtres animés sur laquelle, par une sorte de seconde création, auraient apparu à un moment donné ou successivement des germes, comme une maison dont le propriétaire ouvrirait successivement les différents étages pour y installer des locataires, au fur et à mesure que ces étages sont habitables. Elle a été animée, peuplée dès qu'elle a existé. Elle ne peut être qu'animée. Les végétaux, les animaux, l'homme ne sont pas un luxe dans l'Univers qui pourrait exister sans eux. La nature animée est un produit obligatoire, mieux encore, une condition de l'ensemble des choses. »

Un exemple éclaircira cette pensée. Le morceau de houille ne peut chauffer que par son contact avec des corps autres que ceux qui l'entourent à son lieu d'origine. Il faut donc qu'un être vivant l'arrache aux entrailles de la terre et le mette dans les conditions requises pour la combustion. Ainsi en est-il de tous les phénomènes qui se déroulent dans le monde. Tôt ou tard, en remontant la série des causes dont ils sont tributaires, on arrive à des facteurs animés. On peut donc affirmer que le seul moyen d'amener une différence de potentiel entre deux corps donnés est de faire entrer ces corps

1) Paris, Hermann, 1904.

dans un système où s'exercent des influences vitales. En un mot, « l'activité animée, dit l'auteur, est indispensable pour qu'un phénomène puisse commencer et commence en fait ».

Cette idée est vraiment la clef de voûte de tout le système. Nous doutons fort qu'elle soit favorablement accueillie par les hommes de science. L'univers, dit-on, suppose nécessairement la vie et ne s'explique pas sans elle. Mais comment la vie était-elle possible à cette époque lointaine où la terre entière était encore un globe de feu, où la totalité des eaux qui la recouvrent à l'heure présente ne pouvait exister qu'à l'état de vapeur ? Certes, la formation comme la conservation d'un organisme sont incompatibles avec pareille température. Et cependant les preuves en faveur de l'origine ignée de notre globe, abondent et semblent même s'enrichir chaque jour de faits nouveaux. D'ailleurs, l'absence de toute trace de vie dans les premières assises de la terre et l'état cristallin de ses éléments constitutifs sont la condamnation manifeste de l'hypothèse mentionnée.

Afin de montrer que ces vues originales sont néanmoins susceptibles de servir de base à un système ou mieux d'inspirer une méthode, M. Rist en fait l'application aux sciences mathématiques.

*
* *

Le beau travail de M. Duhem, *La théorie physique, son objet, sa structure* [1], est un essai de solution d'un problème cosmologique qui depuis une dizaine d'années surtout préoccupe vivement les hommes de science et les philosophes. Les théories physiques en effet se succèdent avec une étonnante rapidité. Après avoir satisfait à tous les besoins de la science, et souvent au moment même où elles semblent avoir acquis définitivement droit de cité, on les voit disparaître et faire place à d'autres vues nouvelles destinées, selon toute probabilité, à partager le même sort.

Il est donc naturel de se demander quelles sont la portée et la valeur de la science, notamment de la physique. La théorie physique est-elle une explication vraie des propriétés réelles des corps ? Ou bien n'est-elle pas plutôt un système de propositions mathématiques ayant pour but unique de représenter d'une manière aussi simple et aussi exacte que possible un ensemble de lois expérimentales ? De ces deux conceptions, M. Duhem préfère la première.

Regarder la théorie physique comme une explication de la réalité

1) Paris, Chevalier, 1906.

matérielle, c'est, dit-il, la placer sous la dépendance de la métaphysique ; et bien loin de lui donner une forme à laquelle le plus grand nombre des esprits puissent consentir, c'est en limiter l'acceptation à ceux qui reconnaissent la philosophie dont elle se réclame. Pour le physicien français, la théorie physique doit être autonome, c'est-à-dire fondée sur des principes qui ne relèvent d'aucune doctrine métaphysique. Elle ne se pique donc pas d'être une explication ou une expression vraie de la nature des choses matérielles. En un mot, elle se ramène à une condensation économique, à une classification des lois expérimentales.

Il est vrai que plus la théorie se perfectionne, plus l'ordre logique dans lequel elle range les lois expérimentales semble être le reflet de l'ordre ontologique, plus on soupçonne que les rapports qu'elle établit entre les données de l'observation se retrouvent dans les choses elles-mêmes, plus enfin la théorie tend à devenir une classification naturelle.

Mais si la théorie doit chercher à grouper les apparences comme sont groupées les réalités, s'ensuit-il que pour atteindre ce but elle ait à déterminer d'abord la nature de ces choses cachées dont elle exprime et classe les lois? Tel n'est pas l'avis de M. Duhem. L'étude même superficielle de l'histoire de la physique prouve abondamment que la recherche des causes explicatives de la réalité n'a jamais été une méthode féconde. Si on analyse une théorie créée par un physicien qui se propose d'expliquer les apparences sensibles, on reconnaît d'ordinaire que cette théorie est formée de deux parties bien distinctes : l'une est la partie représentative qui se propose de classer les lois ; l'autre est la partie explicative qui se propose de saisir la réalité sous les phénomènes. Or ce n'est point à la partie explicative que la théorie doit sa puissance et sa fécondité, mais uniquement à la partie descriptive qui s'est développée pour son compte, par les méthodes propres et autonomes de la physique théorique.

Bien plus, le désir de pénétrer l'au-delà du phénomène sensible est la cause ordinaire des inexactitudes ou erreurs que contient la théorie.

Cette conclusion historique paraîtra peut-être étrange. On conçoit en effet difficilement, qu'une étude méthodique et approfondie de la réalité puisse jamais empêcher une théorie physique de devenir une classification naturelle, ou soit un obstacle à son développement normal.

Poussant plus loin le relativisme, M. Duhem se demande même si la logique impose à la théorie physique un ordre exempt de toute

contradiction. « Est-il permis, dit-il, de symboliser soit plusieurs groupes distincts de lois expérimentales, soit même un groupe unique de lois, au moyen de plusieurs théories dont chacune repose sur des hypothèses inconciliables avec les hypothèses qui portent les autres? » On connaît à ce sujet l'opinion de M. Poincaré : « Deux théories contradictoires, écrit le célèbre mathématicien, peuvent, pourvu qu'on ne les mêle pas, et qu'on n'y cherche pas le fond des choses, être toutes deux d'utiles instruments de recherche » [1]). Tel est aussi l'avis de M. Duhem : « Si l'on s'astreint à n'invoquer que des raisons de logique pure, on ne peut, dit-il, condamner l'incohérence dans la théorie physique. »

Sans doute, ce langage est de nature à scandaliser ceux qui regardent une théorie physique comme une explication des lois du monde inorganique; il est impossible, en effet, que la même matière soit à la fois constituée de deux manières différentes. Mais si l'on admet que la théorie sert simplement à classer les lois expérimentales, le physicien, semble-t-il, a bien le droit d'employer des procédés différents de classification pour ordonner des ensembles différents de lois, ou de proposer pour un même ensemble de lois diverses classifications issues de méthodes différentes. Et en ceci la logique n'impose au physicien qu'une seule obligation, c'est de ne pas confondre les uns avec les autres les procédés divers de classification qu'il emploie.

Telles sont les idées principales que l'auteur examine dans la première partie de son travail.

La seconde partie est consacrée à l'étude de la structure de la théorie physique. Les relations entre la théorie physique et les mathématiques, les caractères d'une expérience de physique, la portée et le degré de certitude des lois physiques, le contrôle des théories et le choix des hypothèses, voilà autant de chapitres destinés à nous faire connaître comment naissent, se formulent, s'édifient et se contrôlent les théories physiques.

L'ouvrage de M. Duhem est certes d'une très haute valeur. On pourrait l'intituler *La philosophie de la physique*, car, en fait, il n'est aucune question générale relative à la science physique qui n'y ait sa place et ne soit l'objet d'une discussion approfondie. Certains philosophes hésiteront peut-être à adopter d'emblée toutes les conclusions de l'auteur, car plusieurs d'entre elles vont à l'encontre des idées généralement reçues. On ne peut s'empêcher

1) Poincaré, *Electricité et Optique. Les théories de Maxwell et la théorie électro-magnétique de la lumière.* Introduction, p. IX.

cependant de reconnaître que M. Duhem a fait preuve dans cette étude, d'une connaissance exceptionnelle de son sujet, d'une rare pénétration de pensée, et d'une impeccable impartialité.

* * *

Voici, pour terminer, un intéressant ouvrage de M. Th. Dubot sur les *Preuves de l'existence de Dieu* [1]).

Les vives polémiques qui s'engagent actuellement sur le terrain religieux provoquent l'essor d'œuvres apologétiques nombreuses. Si toutes les vérités fondamentales de la religion naturelle et révélée sont vivement attaquées, toutes aussi sont vigoureusement défendues. Mais dans cette lutte gigantesque, nulle question n'occupe une aussi large place que l'existence de Dieu. On en devine le motif. Fondement de tout l'ordre social et religieux, la croyance en Dieu est une de ces vérités qui ne peuvent disparaître de l'âme des peuples sans entraîner logiquement la ruine de toutes ces lois et convictions qui, à l'heure présente, constituent la vraie civilisation. Rien donc d'étonnant à ce qu'un grand nombre de publications récentes aient été consacrées à la défense de cette vérité primordiale.

Tel est aussi le but de l'ouvrage que nous analysons. « L'expérience, dit l'auteur, n'a pas encore été faite d'un peuple entier dépourvu de croyances. Celle que l'on prépare sera effroyable, si par d'énergiques efforts et une lutte de tous les instants, les chrétiens instruits et influents ne parviennent pas à en écarter le danger. C'est pour aider dans la mesure de nos forces à cette œuvre de défense religieuse et sociale que nous avons entrepris ce modeste travail... »

Le double caractère que M. Dubot a voulu avant tout imprimer à son œuvre, c'est l'exactitude et la clarté. Dépouiller la vérité de tous les artifices du langage pour la présenter sous sa forme la plus simple, l'incarner d'autre part dans de nombreux exemples qui la rendent directement saisissable, n'est-ce pas le moyen le plus sûr de la faire triompher ? L'auteur, croyons-nous, a obtenu ce double résultat.

En somme, les preuves qu'il expose sont toutes ou presque toutes des preuves traditionnelles. Elles s'appuient sur l'existence d'êtres périssables, sur le mouvement du monde, sur l'origine de la vie, sur l'harmonie de l'univers, sur la nature du sujet pensant. Elles

1) Th. Dubot, *Preuves de l'existence de Dieu*. Paris, Beauchesne, 1906.

trouvent enfin leur confirmation dans le consentement universel des peuples, dans le témoignage des savants qui ont le plus contribué au développement de la science moderne, dans les conséquences désastreuses de l'athéisme envisagé au point de vue scientifique et moral.

Toutes ces preuves revêtent une forme familière qui les rend accessibles aux esprits les moins cultivés, sans en diminuer jamais la force démonstrative. D'ailleurs, elles sont toujours largement développées et mises en harmonie avec les exigences des sciences actuelles. Les difficultés qu'elles soulèvent sont exposées avec une impeccable loyauté et les solutions qu'en donne l'auteur satisfont complètement l'intelligence.

Aussi recommandons-nous vivement ce petit ouvrage aux directeurs des Cercles d'études.

D. Nys.

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

I.

Les travaux pratiques et les sociétés pendant l'année-académique 1905-1906.

1. **Société philosophique des étudiants**, sous la présidence de M. le professeur Thiéry. — Durant l'année académique 1905-1906, la Société philosophique tint 25 séances.

Voici la liste des orateurs et des sujets traités :

M. le professeur Thiéry : La musique ancienne (conférence-audition).
M. De Hovre : Friedrich Nietzsche.
M. Van Cauwelaert : Les théories allemandes sur la nature du rapport entre l'âme et le corps.
R. P. Cotta : Les peuplades de Madagascar (avec projections).
M. Mallinger : L'art belge depuis 1830.
M. Cogoluègnes : La philosophie nouvelle en France.
M. Destrée : Les Primitifs français (avec projections).
M. Marck : Etude sur Herbart.
R. P. Symphorien : Saint François d'Assise.
M. Trimaille : Histoire de la littérature française.
M. Van Ham : La théorie de Wundt sur les rapports de l'âme et du corps.
M. De Hovre : Otto Willmann et le néo-thomisme allemand.
M. Belpaire : Les cathédrales anglaises (avec projections).
M. le professeur De Wulf : Les drôleries des scolastiques décadents (avec projections).
M. Bodson : La mémoire et son rôle dans l'éducation.
M. Danis : Le hasard d'après Cournot.
M. le Dr Lebrun : Les nouvelles méthodes et les nouveaux dispositifs pour l'enseignement intuitif des sciences naturelles (avec projections).
M. Isaac : La croyance religieuse d'après Herbert Spencer.

M. WINKELMANS : La peinture et la sculpture chrétiennes aux premiers siècles (avec projections).
M. MULS : Burne-Jones (avec projections).
R. P. HADELIN : Roger Bacon.
M. VAN BAEL : Les oscillations de l'attention (étude de psychologie expérimentale).
M. LAURENS : Marbourg, ville universitaire allemande (avec projections).
M. PAUL NÈVE : Étude sur Taine.

Dans une séance spéciale réunissant les membres de la Société philosophique et du Cercle d'études sociales, on fit une manifestation en l'honneur de Mgr DEPLOIGE lors de sa nomination à la présidence de l'Institut supérieur de Philosophie. MM. les secrétaires y prirent la parole. M. le professeur Decraene, après la manifestation, fit une conférence sur l'Ecole spiritualiste française.

2. **Cercle d'études sociales**, sous la présidence de Mgr DEPLOIGE. — Quinze conférences ont été données durant l'année 1905-1906. Dans son rapport qu'a publié l'Annuaire de l'Université pour 1907, le secrétaire les analyse sommairement. Ici contentons-nous d'en donner la liste : *La lutte scolaire en Belgique*, par M. PIERRE VERHAEGEN. — *Les Universités écossaises*, par M. DORF. — *La crise du patriotisme en France*, par M. COGOLUÈGNES. — *L'évolution du parti libéral en Belgique*, par M. R. GENDEBIEN. — *Le théâtre au moyen âge*, par M. X. MICHAËLIS. — *Le Sweating-System*, par M. L. BRAFFORT. — *L'histoire de la liberté d'enseignement en France*, par M. L. VAN DER MEERSCH. — *Les événements de la Commune de Paris*, par M. L. SCHAETZEN. — *Le Tzarisme*, par M. RAQUET. — *La séparation de l'Église et de l'État en France*, par M. P. NÈVE. — *Le manifeste communiste*, par M. BELPAIRE. — *La responsabilité ministérielle*, par M. A. JANSSENS. — *L'œuvre de Le Play*, par M. J. Peeters. — *Le Boerenbond*, par M. PÉTERS. — *L'instruction obligatoire*, par M. P. HARMIGNIE.

3. **Conférence de philosophie sociale**, sous la direction de M. DEFOURNY. — Sept membres ont participé pendant l'année 1905-1906 aux travaux de la Conférence.

Quatre d'entre eux ont traité des questions de sociologie générale : MM. Isaac, Péters, Pedrinelli et Rebsamen.

M. CHARLES ISAAC s'est occupé de Spencer, particulièrement de ses théories sur l'origine et le développement de la famille, de la religion et de l'Etat. Il a montré comment le philosophe anglais entend

appliquer à ce triple domaine social sa formule générale d'évolution : passage continu de l'homogène à l'hétérogène, du simple au complexe, de l'amorphe au différencié.

M. Henri Péters a étudié la philosophie de l'histoire de Herder. Pour Herder l'homme est incapable d'inventer le langage. Celui-ci est donné immédiatement par Dieu. En le communiquant à la créature, Dieu communique par là même des idées. Cette révélation primitive, contenue dans le langage, est transmise de génération en génération par la tradition. Mais la tradition, à mesure que l'humanité se disperse, s'enrichit et se modifie sous l'influence des circonstances locales. Ces modifications se transmettent à leur tour par la tradition, elles se fixent : des caractères nationaux se constituent. Le génie national, comme le milieu physique, devient lui-même source de différenciation ultérieure entre les peuples : des causes semblables auront des effets très distincts, si elles agissent sur des peuples de génie différent. Le temps ou la tradition, le lieu ou le milieu physique, le génie national ou le produit de l'interférence de la tradition avec le milieu physique : telles sont les trois causes qui expliquent tout le travail historique.

M. Pedrinelli a fait un exposé des idées très curieuses de Benjamin Kidd. L'écrivain anglais ramène à deux les facteurs fondamentaux de l'évolution sociale : la sélection et la religion. Le progrès social est un fait. Il a pour condition le progrès biologique et voilà pourquoi la sélection darwinienne est un de ses facteurs. Mais cette sélection, agissant seule et sans contrepoids, supprime l'ordre et enraye le progrès de la société. Elle y introduit une lutte âpre et sans merci, une divergence constante et une infinité d'antagonismes, qui empêchent tout équilibre et tout perfectionnement des institutions. Il lui faut un tempérament, parant aux effets fâcheux qu'elle a sur le développement superorganique. Ce tempérament, c'est la religion. Sélection et religion : voilà les deux sources du mouvement social. Tout le reste est dérivé.

M. Rebsamen a pris pour objet de ses recherches la philosophie sociale de Ludwig Stein. Ludwig Stein, au dire de M. Rebsamen, est une physionomie sans originalité ni personnalité, dont on ne peut résumer l'idée maîtresse, parce qu'elle fait défaut à son œuvre. Celle-ci est plutôt un corpus de théories créées et développées par Spencer, par Morgan, par Bachofen, par Lubbock, par Wundt, par Herder même, etc..., résumées ensuite dans les livres du professeur suisse. Un point est à noter cependant. M. Stein considère que l'homme est, en fin de compte, l'être agissant dont l'énergie crée la société et son mouvement. Or l'homme agit toujours par des motifs

et en vue de buts. Dès lors, la téléologie a sa place légitime et nécessaire dans l'explication des faits sociaux. Elle n'explique pas tout, mais elle explique quelque chose. C'est une réaction contre un mécanicisme brutal qui trouve la raison décisive des institutions dans des causes purement physiques : la densité de la population, le mode de production économique, la sélection biologique, etc.

Deux membres de la Conférence, MM. Serpinski et Starewolski, ont limité leurs études à la politique.

Le premier a analysé des idées d'Aristote. Il insiste particulièrement sur la conception despotique que le Stagirite se faisait de l'Etat. L'Etat est une fin pour laquelle l'individu est un moyen. C'est le contraire de ce que nous pensons aujourd'hui. M. Serpinski fait ressortir en outre les contradictions dont fourmille la théorie de l'esclavage exposée au premier livre de la *Politique*.

Un travail analogue est fait par M. Starewolski en ce qui concerne Taine. Partant du principe des spécialités en vertu duquel un organe accomplit d'autant mieux sa fonction qu'elle est plus simple et mieux définie, Taine réduit la puissance publique au rôle du gendarme : « Son office principal et unique est la protection de la communauté contre l'étranger et des particuliers les uns contre les autres ». Quant à la fonction d'entrepreneur, de maître d'école, d'administrateur temporel de l'Eglise etc..., que l'Etat moderne s'est attribuée, Taine en demande la remise à des corps spéciaux, doués d'une vie propre et autonome, souverains indépendants dans leur domaine, nantis d'un véritable pouvoir législatif à l'intérieur de leur sphère. L'Eglise, l'Université, les établissements de charité, les communes, seraient de véritables personnes civiles s'administrant librement. L'organisation sociale serait le produit de l'activité volontaire des citoyens et non le résultat d'une force contraignante, s'imposant d'en haut et comprimant toutes les énergies individuelles. Le libéralisme et la décentralisation, ce sont les deux dogmes en lesquels se peut résumer la philosophie politique de Taine.

La septième et dernière étude dont il reste à dire un mot, se rapporte à l'économie sociale. Elle est de M. Jules Peeters de Tournai et a pour objet le fondateur même de la science sociale : Frédéric Le Play. Le conférencier nous initie d'abord à la méthode du maître: la monographie de la famille ouvrière, l'enquête, la consultation des autorités sociales, l'observation des peuples modèles. Puis il poursuit l'application de la méthode dans deux domaines particuliers : la religion et la famille. L'organisation de la famille retient surtout l'attention. Le Play trouvait le pivot de la reconstruction sociale

dans une forme de famille qu'il appelle famille-souche. Le père gère et administre le patrimoine domestique. De son vivant, il désigne pour lui succéder celui de ses enfants qu'il croit le mieux en état de continuer, après sa mort, l'exploitation. Ce fils devient l'héritier-associé. Il partage avec le père les soucis de la direction qu'il sera plus tard seul à assumer. Par là il fait son éducation et l'œuvre commencée par une génération peut se perpétuer et se développer à l'infini dans la suite des temps. Dans le système actuel de la famille instable et du partage forcé, les assises de l'œuvre à peine ébauchée par l'ancêtre sont ébranlées et anéanties à chaque génération. Il faut recommencer tous les trente ans le même ouvrage. La famille-souche assure dans l'ordre moral le maintien de la tradition. L'héritier-associé est l'image fidèle du père. La coutume subsiste pure et fait échec à l'esprit de novation qui est toujours, dans l'ordre moral, l'esprit de fausseté et l'esprit de mal.

Cette étude a été publiée dans les numéros de septembre et d'octobre 1906 de la *Revue sociale catholique* [1].

Tel est le bilan de l'activité de la Conférence de philosophie sociale. La plupart des travaux seront continués pendant l'exercice 1906-07.

4. **Séminaire d'histoire de philosophie médiévale**, sous la direction de M. le professeur De Wulf. — Trois sujets ont été mis à l'étude. M. Van Merris, docteur en philosophie thomiste, dans un travail très fouillé, a établi *Les idées pédagogiques de saint Augustin.* L'évêque d'Hippone a sur l'éducation du corps, la discipline mentale, la formation des facultés sensibles, le développement du langage, l'instruction et l'enseignement, la direction des passions et de la volonté, une série de théories coordonnées que M. Van Merris a excellemment rattachées à sa psychologie et rapprochées des théories similaires de saint Thomas.

Poursuivant un travail commencé l'année précédente, M. Jansen, licencié en philosophie, a traité *L'illumination divine dans la théorie de saint Augustin sur la connaissance.* Il a rassemblé une série de textes qui présentent une importance fondamentale pour l'intelligence de la doctrine augustinienne très controversée relative à la connaissance du vrai dans les *rationes aeternae.* Beaucoup de ces textes visent uniquement l'intervention de Dieu à titre de *cause créatrice* de l'intelligence, d'autres établissent que l'essence divine est le *fondement objectif* dernier de la certitude. Et voilà

[1] Publication mensuelle. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 11e année ; abonnement annuel : 5 francs.

assurément deux groupes de documents dont ne peuvent se réclamer ceux qui, à la suite de certains scolastiques du XIIIe siècle, considèrent l'*illuminatio divina* de saint Augustin comme un facteur idéogénique spécial de la formation de nos idées.

La doctrine des *rationes aeternae* occupe une place considérable dans l'idéologie de *Mathieu ab Aquasparta* (fin du XIIIe siècle). M. FIERENS, docteur en philosophie, en a fait l'objet d'un autre travail et la philosophie du cardinal augustinien lui a fourni l'occasion de rencontrer les doctrines principales de l'augustinisme à la fin du XIIIe siècle.

Rappelons, en finissant, que le P. HADELIN, qui, il y a trois ans, a entrepris une étude de Roger Bacon, basée sur un nouvel examen de ses ouvrages édités et inédits, vient de publier deux extraits de son travail, l'un dans la *Revue Néo-Scolastique* (novembre 1906), l'autre dans les *Archiv für Geschichte der Philosophie* (1907, Bd XX, H. 2).

II.

Liste des récipiendaires admis aux grades à la session de février.

BACCALAURÉAT.

Avec satisfaction : M. Tcharkowski, Théophile, de Koczery (gouv. Grodus).

Avec distinction : M. Prüm, Emmanuel, de Clervaux (Luxembourg).

Comptes-rendus.

F. De La Mennais, *Essai d'un système de philosophie catholique*, 1830-1831 (Etudes de philosophie et de critique religieuse). Ouvrage inédit, recueilli et publié d'après les manuscrits avec une Introduction, des notes et un appendice par Christian Maréchal, agrégé de l'Université. Un volume. — Paris, Bloud, 1906.

L'ouvrage que nous présente M. Christian Maréchal est la première rédaction de l'œuvre qui commença à paraître en 1840, sous le titre d'*Esquisse d'une philosophie*. Mais, de cette première rédaction à la publication postérieure de dix ans, il y a loin ; car c'est pendant ces dix années que se produisit la transformation religieuse de La Mennais. Aussi l'expression de sa pensée subit-elle des remaniements profonds et considérables de l'*Essai* à l'*Esquisse*.

Les manuscrits de l'*Essai* n'ont pu jusqu'ici être retrouvés. Pour y suppléer, l'auteur a eu l'ingénieuse idée d'en établir le texte d'après trois groupes de cahiers manuscrits de disciples de La Mennais : l'*Essai* a été en effet oralement développé par La Mennais en présence de ses disciples réunis à La Chênaie d'abord, à Juilly ensuite.

Dans une Introduction, l'auteur trace à grands traits, mais d'une plume éloquente et pittoresque, le cadre où il convient de situer l'enseignement de La Mennais, puis il en formule les principes philosophiques avec une sympathie, par instants voisine de l'enthousiasme. Le traditionalisme de La Mennais amène naturellement l'auteur à vanter le caractère social de sa philosophie, et une comparaison de La Mennais avec Aug. Comte dérive aisément de ces considérations. Nous faisons évidemment des réserves très formelles quant aux idées exprimées dans cette Introduction.

Mais passons à l'*Essai* lui-même. Il comporte deux parties : la première consacrée à Dieu et à l'univers (Théodicée et Cosmologie), la seconde consacrée à l'homme (Psychologie, Logique et Morale.

A part quelques belles pages, notamment sur le mal et le péché, comme aussi sur l'opposition qui existe dans l'homme entre l'amour sensible et individuel et l'amour suprasensible et universel, la

seconde partie semble assez peu intéressante. Cela tient sans doute, en partie du moins, au peu d'estime que La Mennais faisait de la psychologie moderne qu'il appelle, avec une manifeste intention de dédain, « une espèce de dissection du moi » (p. 291).

La première partie doit davantage retenir l'attention. La méthode et les principes propres à la Philosophie de La Mennais s'y révèlent et s'y manifestent constamment.

La dominante est un mélange d'ontologisme, de traditionalisme et de fidéisme, qui donne à la Cosmologie de La Mennais — et donnera aussi à sa Psychologie — en même temps qu'il lui inspirera des aperçus profonds et des vues ingénieuses, un aspect systématiquement aprioriste, peu en harmonie avec les tendances de la philosophie moderne. Ajoutons, pour compléter la physionomie générale de la synthèse Menaisienne, que, tout en réprouvant en thèse générale le panthéisme, La Mennais ne s'en tient peut-être pas toujours assez à l'écart.

La Mennais proclame que les notions fondamentales du christianisme doivent servir de base à la philosophie et que, hors des données de la révélation chrétienne, le consentement universel est la garantie suprême de vérité.

On reconnaît ici le traditionalisme et le fidéisme de l'*Essai sur l'Indifférence*. Ainsi La Mennais considère la Trinité comme une conséquence nécessaire de l'idée divine ; la raison, par ses seules forces, n'eût pu atteindre à ce mystère ; mais, une fois révélé, le mystère peut être rationnellement démontré.

De l'explication de la Trinité et des propriétés divines, La Mennais descend à l'univers. Il part donc du Créateur pour arriver à la création, et affirme que cette méthode est seule capable de porter la lumière dans les problèmes soulevés par la cosmologie. En cela il est d'ailleurs absolument conséquent avec son principe que Dieu est l'objet premier de l'intelligence et de l'amour, principe diamétralement opposé à la doctrine scolastique. L'inspiration ontologiste apparaît ici.

Avant d'étudier la composition de l'univers, La Mennais devait expliquer son origine.

Le problème de la création est résolu par La Mennais dans le sens suivant : Tout ce qui a été, est ou peut être, correspond à des idées distinctes dans l'intelligence de Dieu. Quand ces idées se réalisent dans la création, la distinction se change en limite. Désormais elles sont hors de Dieu. Cependant elles sont toujours en Dieu, car leur substance est la substance divine elle-même. La Mennais admet

donc la coexistence du fini et de l'infini, distincts l'un de l'autre, et c'est en quoi il prétend se séparer complètement des panthéistes. Mais il professe qu'il n'existe qu'une seule substance fondamentale qui demeure toujours la même, existant sous deux modes divers, dont le second, qui est fini, n'ajoute rien au premier qui est infini. Quant à la question de savoir comment la substance peut exister à la fois sous deux modes divers, l'un fini, l'autre infini, il déclare que c'est un mystère impénétrable, la substance étant de sa nature radicalement incompréhensible. N'y a-t-il pas dans cette explication des éléments panthéistes ?

A la théorie que nous venons d'exposer, se rattache naturellement l'idée que La Mennais se fait de la matière, à la suite de Platon et de Leibniz.

La matière, c'est la limite qui se substitue à la distinction, dès que les idées divines se réalisent dans la création. Le principe de distinction, qui doit exister en Dieu pour que les idées aient en Lui des caractères particuliers qui empêchent leur confusion, ce principe est, en Dieu, la source de la matière. Ce principe de distinction existe sous le mode infini en Dieu. Il existe sous le mode fini dans les créatures et alors devient la matière. L'esprit, lui, est nécessairement infini. L'esprit seul est intelligible. La matière, n'étant que limite, est totalement incompréhensible. La matière n'a donc pas pour La Mennais le sens que nous lui attribuons vulgairement. Pour La Mennais tout être borné est à la fois esprit et matière, et partant tient à la fois du fini et de l'infini. L'univers, c'est « l'esprit borné par la matière » (p. 57). Tout ce que les créatures ont d'être est une participation à la substance et aux propriétés divines à un degré déterminé par la limite (p. 65).

La Mennais prétend trouver dans les différents règnes qui composent l'univers (inorganique, organique, intelligent et libre) le reflet de la Trinité divine. La force, l'intelligence et l'amour lui apparaissent partout sous des formes diverses mais répondant les unes aux autres. Le développement de cette idée occupe une grande partie de son ouvrage au cours de laquelle il y a des vues ingénieuses, des aperçus suggestifs à relever. Il y faut noter de belles pages sur l'enchaînement des trois règnes et la persistance chez les êtres supérieurs des formes inférieures subordonnées à des mobiles plus parfaits.

Enfin il nous reste à signaler deux chapitres, l'un dans la 1re partie, l'autre dans la 2e partie de l'ouvrage, consacrés à des ébauches de synthèse historique, comme La Mennais affectionnait d'en faire. Certes il y apportait une vraie maîtrise de pensée et de langage, et

nous ne croyons pas nous tromper en affirmant qu'on y glanerait des idées fécondes. Dans les passages que nous signalons, La Mennais trace à grands traits les rapports de la philosophie avec les grands peuples de l'humanité ancienne ; il cherche à déterminer l'état du premier homme et il le montre intimement uni à la nature : les premiers hommes sont en communion étroite avec la nature et voient Dieu à travers la nature, dit La Mennais : d'où le caractère des cosmogonies antiques, et des poésies primitives ; d'où encore le rôle important de la magie en ce temps-là. Plus tard seulement, s'ouvre la période de la logique et du rationalisme.

Terminons ce compte-rendu, en disant que M. Maréchal nous annonce une étude comparative entre l'*Essai* d'avant la crise religieuse de La Mennais et l'*Esquisse* dont la publication suivit sa chute. L'étude ne manquera pas d'intérêt au point de vue de l'histoire des idées au XIXe siècle. Nous serons reconnaissants à M. Maréchal de nous montrer par là même comment la pensée philosophique première a été remaniée après 1840. Nous savons déjà que la doctrine du péché originel et de la rédemption a été remplacée dans l'*Esquisse* par la théorie de l'évolution et du progrès. Nous savons aussi que la théorie du Beau, qui occupe une place si importante dans l'*Esquisse* et qui a été souvent rééditée à part — c'est d'ailleurs un brillant essai d'histoire de l'art — tient en deux pages dans l'*Essai* qui est livré aujourd'hui à la publicité.

Mais n'anticipons pas sur l'étude comparative qui sera la bienvenue.

Ne fût-ce que parce qu'ils constituent un système complet de philosophie — chose rare dans la philosophie française du XIXe siècle, ainsi que le remarque Paul Janet au cours de son étude sur *La Philosophie de La Mennais* [1]), l'*Essai* et l'*Esquisse* méritent de retenir l'attention des historiens de la philosophie moderne.

GEORGES LEGRAND.

V. DELBOS, *La Philosophie pratique de Kant*. Un vol. in-8° de IV-756 pages. — Paris, Alcan, 1905.

Livre remarquable à tous les égards, si l'on en excepte l'adhésion que M. Delbos donne aux erreurs du kantisme. Au surplus, l'auteur s'est mis surtout au point de vue historique, il a cherché à faire l'histoire interne de la formation progressive d'un système moral dans l'intelligence de Kant : « J'ai essayé, dit-il dans l'Avant-Propos, de retracer analytiquement la formation de la philosophie pratique

1) Paris, Alcan, 1890.

de Kant. » Nous pouvons ajouter que M. Delbos y a réussi. Plus loin, parlant de la doctrine kantienne, il nous dit : « L'histoire des démarches successives qui l'ont engendrée apparaît de plus en plus comme un facteur essentiel de l'interprétation qu'on en peut tenter ». Bien vrai ! Même quand cette interprétation doit conclure contre le bien-fondé du système de Kant, encore faut-il qu'elle interprète la doctrine de Kant telle qu'elle est, et partant telle qu'elle s'est historiquement formée. Aussi pouvons-nous chaudement recommander l'ouvrage de M. Delbos même à ceux qui combattent Kant, afin que leurs arguments ne se trompent pas d'adresse et ne combattent pas un Kant imaginaire, déformé par des exposés sommaires un peu trop maigres.

Une erreur assez répandue dans le monde lettré, est de considérer Kant moraliste comme le correcteur d'un premier Kant théoricien du subjectivisme. L'auteur de la *Critique de la raison pratique* se serait repenti de sa *Critique de la raison pure* ou du moins l'aurait empêchée de faire déborder ses conclusions dans le domaine où règne l'impératif catégorique. M. Bourget lui-même s'est fait récemment encore, à l'Académie [1]), l'écho de cette opinion. « Le bien et le mal ont, dit-il, imposé leur évidence à ce philosophe sincère [Taine], comme jadis à ce Kant *dont le nihilisme radical s'est transformé en un dogmatisme absolu*, rien qu'à constater le mystère de cette réalité indiscutable : la conscience se soumettant à la loi, c'est-à-dire la vertu. » Il est dommage que ce ne soit pas vrai. M. Delbos montre bien que Kant fut *avant tout* et durant *toute sa carrière* un philosophe moraliste. Il le fut non seulement par la conclusion de ses longs travaux, à savoir la doctrine du primat de la raison pratique, mais encore du chef de ses antécédents, de son tempérament et de son constant souci d'élever une philosophie morale.

L'auteur commence par replacer Kant dans son milieu intellectuel : celui de l'Allemagne au XVIIIe siècle. Le piétisme et le rationalisme y dominaient. Spener, promoteur du piétisme, préférait à toute construction théologique, un christianisme dont chacun pouvait légitimement s'instituer le docteur du seul droit de sa piété. Le rationalisme, né de Leibniz, soutenait que toute vertu devait être fondée en connaissance et promettait un accord essentiel entre la science, la vertu, le bonheur et l'utilité sociale. Après Leibniz, Wolff instituait en Allemagne, à la façon des déistes d'Angleterre, la religion naturelle. M. Delbos nous montre ensuite comment tous

1) Séance du 30 novembre 1906. Discours sur les prix de vertu.

ces courants d'idées ont pénétré jusqu'à Kant par le moyen des professeurs de Koenigsberg, Schultz et Knutzen. D'autant plus facilement d'ailleurs que l'atavisme de Kant le préparait à recevoir ces courants. Son père était honnête, laborieux, sévère, sa mère très intelligente et piétiste. Il conserva de leur influence et de celle des rationalistes, le sentiment que la loi est plutôt répressive qu'impulsive et concerne le mal à vaincre. Quant à la personnalité de Kant lui-même, M. Delbos en trouve le trait essentiel dans son amour harmonique de la liberté avec la loi : il réservait son estime entière à la volonté de bien faire. Kant, comme homme, était avant tout probe.

Comme savant, il se réjouissait du triomphe de la raison, non plus à la façon des empiristes anglais qui aimaient à y voir le moyen de subjuguer la nature, mais en rationaliste qui aime, en présence des difficultés que toute question accumule, à la prendre sur le fait de son triomphe.

C'est ce sentiment même qui a porté Kant, après une longue carrière scientifique, tôt commencée, à contrôler ce triomphe dans sa philosophie critique. Parlant à ce sujet de la tendance que Kant avait d'accumuler, comme à plaisir, les antinomies entre expérience et raison, mathématiques et philosophie naturelle, science et moralité, certitude et croyance, M. Delbos montre que l'histoire réelle de l'esprit de Kant « en ses traits les plus simples, peut être figurée par un effort constant, renouvelé sous des expressions diverses, pour déterminer une relation exacte entre les concepts rationnels élaborés par la métaphysique antérieure et l'usage défini de ces concepts dans l'ordre de la science et de l'action humaine, pour résoudre l'antinomie, plus essentielle que toutes les autres, de leur origine transcendante et de leur application immanente. L'idée que le rationalisme seul peut fonder ou achever la certitude, n'a peut-être jamais abandonné Kant, même au moment où une reconnaissance plus précise des caractères du réel lui semblait établir, sans espoir de solution prochaine, l'insuffisance de la méthode ordinaire du rationalisme. Seulement cette idée, une fois destituée de l'appui que paraissaient lui donner les longues démonstrations dogmatiques de l'école wolfienne, était passée chez lui à l'état d'idéal formel ou de simple conviction personnelle, jusqu'au jour où une analyse plus profonde du donné lui permit de la ressaisir plus positivement. Ainsi la raison métaphysique, après avoir dû reconnaître, au moins négativement, par l'abdication de toute autorité extérieure, l'autonomie de l'expérience scientifique et de la conscience morale, a été invoquée à nouveau comme la puissance législatrice intrinsèque

supposée par cette double autonomie » (p. 59). Ces quelques lignes nous semblent un excellent résumé de la philosophie de Kant : elles nous signalent avec son dogmatisme *sui generis*, sa théorie relativiste sur la valeur de la science expérimentale, et son appel à une métaphysique bipartite, spéculative et morale, pour confirmer la valeur de la science et établir celle de l'éthique. C'est donc bien finalement dans la raison métaphysique morale que la science, aux yeux de Kant, s'achève et boucle son circuit. Aussi M. Delbos, parlant de l'union des deux raisons, la raison transcendante et la raison immanente, dit-il très justement : « Au fait, c'est avant tout la doctrine morale qui s'est positivement fondée sur cette union, au point même que l'on peut se demander si ce n'est pas elle qui l'a plus ou moins arbitrairement requise » (p. 61). Oui et non, le dogmatisme incomplet de l'expérience et celui de la science morale ont, chacun pour sa part, requis de s'unir dans la synthèse d'une métaphysique mi-théorique, mi-morale. Et M. Delbos a raison de voir dans cette conclusion la prépondérance d'une préoccupation morale chez Kant, dès l'élaboration de son système critique. Pourquoi malheureusement M. Delbos n'a-t-il vu que le résumé donné ci-dessus du système de Kant en trahit la faiblesse ? Ce système est affecté d'un dualisme interne [1] ; illusoire est l'union de deux raisons qui sont à la fois incomplètes chacune — l'une, la raison spéculative, dans sa certitude ; l'autre, la raison pratique, dans son contenu — et appelées à se soutenir mutuellement. Il n'y a pas deux raisons, telles que le veut Kant. Il ne peut y avoir que des facultés distinctes qui aient des objets formels différents, des procédés appropriés, des emplois divers, mais elles ne pourraient être hétérogènes dans ce qui est fondamental à la raison : connaître et être certain. Que dire si, les faisant hétérogènes, Kant les fait en outre à la fois incomplètes et compénétrables ? « Kant, dit encore l'auteur, n'a voulu fonder sa philosophie pratique qu'en l'accordant avec sa philosophie théorique » (p. 65). Oui, c'est ce qu'il a voulu faire. Y a-t-il réussi ?

Ce que nous venons de rapporter est tiré de l'Introduction de l'ouvrage de M. Delbos et du chapitre très important intitulé : Mode de formation du système. Le livre lui-même se compose ensuite de deux parties : *Les idées morales de Kant avant la Critique*, et *La constitution de la Philosophie pratique de Kant*. Impossible, dans un

1) Et plus loin (p. 331), l'auteur reconnaît expressément ce dualisme : « Le rigorisme de Kant est lié à son dualisme méthodique du rationnel et de l'empirique, à sa conception de la métaphysique des mœurs comme science rationnelle pure : il est la conséquence ou l'expression directe de son rationalisme propre ».

ouvrage aussi complet que celui de M. Delbos, de tout analyser : il y a là quelque 800 pages, à peu près, d'études suivies, serrées, documentées, farcies de passages synthétiques lumineusement clairs. On admire la connaissance que l'auteur a de Kant et de ce qui concerne Kant et de ce qui a été dit sur Kant. On admire davantage encore la maîtrise avec laquelle il a su ordonner toutes ces connaissances. Les phrases qu'on souligne avec plaisir comme traits de lumière, se rencontrent à chaque page. Nous devrions signaler tous les chapitres et les analyser. Nous préférons dire au lecteur : lisez-les deux fois si vous voulez comprendre quelle est vraiment la pensée de Kant ; mais ne les lisez pas du tout si, faute d'une solide préparation et de vigueur intellectuelle, vous courez quelque danger de vous prendre au génial sophisme de la philosophie kantienne.

Entre bien d'autres remarques, reproduisons cependant encore celle-ci : « La métaphysique n'est plus [pour Kant] que la science des limites de la raison, destinée à libérer d'une science illusoire les préceptes immédiats du cœur avec la foi qui les accompagne » (p. 133). M. Delbos (I, chap. II, *les pressentiments d'une métaphysique nouvelle*) montre que cette conception de la métaphysique datait chez Kant des débuts de la période critique. Avant 1781 il avait déjà écrit en des ouvrages préparatoires tout l'essentiel de ce qu'il reprendrait plus tard dans ses trois *Critiques* (qu'on lise à ce sujet chez M. Delbos les pages 185 et 186 : résumé excellent). Aussi ne nous étonnons-nous pas de l'importance donnée à la *Critique de la raison pure* dans une étude sur la philosophie *morale* de Kant. M. Delbos commence la dissertation qu'il y consacre par ce passage qui l'éclaire entièrement : « Le concept de la liberté, en tant que la réalité en est démontrée par une loi apodictique de la raison pratique, forme la clef de voûte de tout l'édifice d'un système de la raison pure, y compris la spéculative » (p. 191). Remarquons aussi au cours de ce chapitre que M. Delbos tient l'opinion la plus commune, et d'ailleurs la plus juste, que « la chose en soi est une présupposition indispensable de la doctrine kantienne » (p. 197). Il a assez de mal à expliquer en note comment il n'y a pas là de cercle vicieux.

Nous nous apercevons que nous n'avons encore rien dit du chapitre fondamental de l'ouvrage, celui qui est consacré aux *Fondements de la métaphysique des mœurs* (pp. 299-416), le premier ouvrage de Kant qui expose dans son ensemble la doctrine morale de la philosophie critique, le premier ouvrage même dans lequel Kant ait traité directement et systématiquement de la morale. Mais,

où nous arrêterions-nous ? Contentons-nous d'avoir signalé que M. Delbos expose très clairement l'union intentionnelle et historique de la philosophie spéculative et de la philosophie pratique de Kant : « Ainsi dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la recherche d'un premier principe de la moralité a conduit Kant à définir systématiquement l'idée d'une raison pure pratique et cela dans le double sens, à la fois négatif et positif, qu'exige ou qu'autorise la *Critique de la raison pure* » (p. 397).

Ceci amène l'auteur à examiner la fameuse parole de la *Préface* de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* : « Il me fallut supprimer le *savoir* afin de trouver place pour la *foi* », et à supputer la différence des deux éditions. Il signale, dès la première édition déjà une phrase, bien semblable à celle qui vient d'être citée, et une autre tirée des *Prolegomena* qui lui est tout à fait équivalente, pour conclure, de l'une à l'autre édition, à une simple différence d'accentuation : « Par cette stricte détermination du rôle théorique de la raison, la critique sert les intérêts de la morale. Dans la première édition, l'utilité de la critique, hors l'établissement des principes de l'expérience possible, était présentée comme négative... Tandis que la première édition se contentait de réserver au nom de la critique, l'usage pratique de la raison, la Préface de la seconde édition affirme nettement que la limitation de la raison dans son usage spéculatif est directement solidaire de l'extension de la raison dans son usage pratique. L'utilité négative de la critique est l'envers de son utilité positive » (p. 410). Tout ceci moyennant la distinction du monde sensible et du monde intelligible. M. Delbos dit ainsi très justement : « Kant s'applique particulièrement à montrer dans cette nouvelle édition que le principe critique, selon lequel notre connaissance ne peut porter que sur des objets d'expérience, constitue par l'extension pratique de la raison, un principe positif d'affirmation » (p. 413).

Concluons : Le volumineux et savant travail de M. Delbos mérite qu'on le consulte, qu'on le lise, qu'on l'étudie, pour y apprendre la vraie pensée de Kant. Mais si l'on veut y apprendre dans quelle mesure Kant a été dans le vrai, et pourquoi et comment il se serait trompé, qu'on sache que M. Delbos se méprend sur toutes ces questions à peu près autant que Kant lui-même. Au reste, il ne plaide pas ni n'accuse. Comme ouvrage dogmatique, son étude sur la *Philosophie pratique de Kant* est spécieuse mais sincère ; comme exposé historique, elle nous semble de toute première valeur.

C. Sentroul.

J. Pacheu, *Du Positivisme au Mysticisme.* Étude sur l'inquiétude religieuse contemporaine. — Paris, Bloud et Cie.

Il ne se trouvera personne pour contester l'empire que le positivisme exerce depuis un demi-siècle sur les esprits, comme sur la manière de penser. Peut-il se flatter d'un égal succès auprès des âmes et sur la façon de sentir? Sans doute le règne des théories scientifiques *a priori* semble bien fini ; les esprits sont disposés à ne plus tabler que sur des faits dûment constatés, positifs ; mais les cœurs sont-ils également disposés à borner leurs aspirations et leurs espérances aux limites tracées par les principes positivistes? Question intéressante, car si vraiment le positivisme peut assurer aux âmes le repos en ne leur laissant pour tout champ d'activité, et pour tout horizon d'espérance, que la seule recherche et l'exclusive possession de la connaissance des faits concrets positifs, s'il parvient à anéantir en elles toute préoccupation de l' « au-delà », c'en est fait de ce besoin de religion que jusqu'ici on s'était plu à déclarer universel : du même coup s'évanouit, entre autres conséquences, un important argument d'apologétique en faveur des idées religieuses. Mais par contre, si ce besoin de religion se maintient malgré les dogmes acceptés d'une théorie aujourd'hui en pleine vogue et qui ne cesse d'en déclarer l'inanité, n'y doit-on pas voir une protestation contre le positivisme, émanant du fond même de la nature humaine ; et à trouver ce besoin si fortement ancré au fond des âmes, ne doit-on pas se demander s'il n'augure pas mal de l'avenir du positivisme ou même s'il n'est pas un présage de son prochain déclin ?

Voici donc l'alternative : dans un milieu positiviste, est-ce le besoin de religion qui se maintient et fait échec aux convictions positivistes, ou celles-ci parviennent-elles à déraciner celui-là, à faire renier ou du moins à faire oublier à jamais la poussée vers le supraphénoménal qui jusqu'ici avait dominé l'humanité ?

M. Pacheu, déjà avantageusement connu par ses analyses de psychologie religieuse, a groupé dans le volume que nous voulons résumer, des éléments qui nous fixeront sur cette alternative. Son enquête sur l'état des âmes au XIXe siècle nous dira si l'influence du positivisme les a disposées à se désintéresser de la recherche de l'au-delà ; si, en elles, s'éteint le besoin de Dieu.

Voici les lignes maîtresses de l'étude : Le positivisme rejette tout ce qui n'est pas phénomène observable, fait sensible d'expérimentation ; c'est là un programme théorique, ce n'est pas la réalité systématisée : le fondateur du positivisme, A. Comte lui-même, est dominé par la préoccupation du supraphénoménal ; poussé par

un impérieux besoin de religiosité, il ne peut achever son système sans imaginer de le couronner d'un mysticisme humanitaire. Que d'autres préfèrent remplacer le culte de l'Humanité par celui de la Nature, ou comme Spencer par celui de l'Inconnaissable, ou en général comme les Monistes par celui du Grand-Tout, chacun introduit ainsi à sa manière, des différences, d'ailleurs à notre point de vue, tout accidentelles; mais tous se retrouvent unanimes à proclamer, en fait, malgré les théories courantes, le besoin de pousser au delà des seuls faits positifs, le besoin de tendre vers quelque réalité transcendante qui mérite les hommages et le dévoûment de chacun des membres de notre humanité.

Pourtant dans ces systèmes la réalité transcendante se présente sous des formes fort abstraites ; les âmes au contraire ne se complaisent que dans la possession des biens concrets. Les solutions que le positivisme a fait naître laissent l'âme insatisfaite et donnent lieu à une tristesse, à un sentiment de vide, à un pessimisme pratique qui semble disposer au *pessimisme doctrinal.* Dès lors, est assuré un accueil favorable au culte de l'anéantissement, du « non-vouloir », dernière conclusion morale pratique de Schopenhauer, de von Hartmann.

Mais moins encore que les précédentes, les doctrines déprimantes du pessimisme sont faites pour répondre aux aspirations des âmes ; elles provoquent une réaction violente : l'individu, sacrifié au culte de l'Humanité, du Tout, du Néant, se ressaisit, prend sa revanche, et se choisit lui-même pour idole en instaurant le *culte du moi.* Le *dilettantisme* sacrifie tout au moi, pourvu qu'il jouisse; ce système auquel se mêle beaucoup de scepticisme n'est qu'une futilité capable tout au plus d'arrêter quelque temps les esprits superficiels ; il n'en est pas de même d'une autre forme de culte du moi d'après laquelle tout doit être sacrifié, pourvu que le moi règne : Nietzsche a certes condensé dans son système de fécondes ressources d'énergie et de force, mais ce système est une provocation extrême à la lutte et au combat, lesquels peuvent seulement être favorables à quelques-uns ; en tous cas, ce système ne peut donner aux âmes l'apaisement final qui est justement l'objet de leurs recherches. L'altruisme doux et évangélique de Tolstoï offre une compensation à l'individualisme extrême de Nietzsche, mais si beau que soit le christianisme transformé de l'écrivain russe, il n'est encore qu'une conception utopique, il restera inefficace tant que l'humanité restera ce qu'elle est : en grande partie égoïste, paresseuse et cupide.

Après toutes ces déceptions dans la recherche de l'au-delà, il ne restait plus pour l'atteindre, qu'à le vouloir expérimenter, à se

mettre en rapport avec lui, et de là naît un courant d'idées modernes et de pratiques qui sous les noms d'*ésotérisme*, *théosophie* et *spiritisme* ne vise à rien moins qu'à enseigner les moyens de se mettre en rapport avec le suprasensible ; ces doctrines d'initiés, tout entremêlées d'erreurs philosophiques, de supercheries et d'ignorance, sont destinées, non pas à apaiser les âmes, et l'expérience ne le prouve que trop, mais à les tourmenter davantage.

Aussi le christianisme de la religion catholique est-il seul à proposer aux âmes un idéal suprasensible qui réponde à leurs aspirations et à leur fournir les moyens de l'atteindre.

Nous aboutissons ainsi à une véritable apologie du christianisme tirée de l'analyse de l'état des âmes au cours de ce siècle. M. Pacheu ne néglige rien pour mettre en relief la logique d'après laquelle, à son avis, chaque système appelle un système nouveau, qui le complète et le rapproche davantage du christianisme ; l'exposé de cet enchaînement logique peut servir à rendre très suggestif le tableau des luttes et des recherches par lesquelles des esprits ont passé : pourtant la vérité historique ne s'accommode pas toujours des enchaînements logiques ; ainsi il ne paraît pas soutenable que l'origine des systèmes de Schopenhauer, Nietzsche, Tolstoï ait quelque rapport avec les aléas du positivisme : faisons donc des réserves pour cette insinuation de filiation dans la genèse des divers systèmes : mais ce seront les seules. L'étude de M. Pacheu met parfaitement en lumière la poussée de religion qui travaille les âmes ; elle est une apologie philosophique du christianisme écrite pour notre époque de positivisme et de rationalisme. En réalité, elle n'est qu'une préface, car l'auteur annonce des études explicites sur le christianisme, mais c'est une préface qui par elle-même présente un tout ; beaucoup s'instruiront à la parcourir.

G. Simons.

Goswin Uphues, *Kant und seine Vorgänger*. Un vol. in-8° de 336 pages. — Berlin, 1906.

Ouvrage hautement intéressant que cette étude sur Kant et ses prédécesseurs, riche d'idées, au surplus, et d'une symptomatique originalité. Nous ne pouvons en donner ici un résumé complet, le livre d'une trame très serrée en est déjà un lui-même. Donnons-en au moins l'idée maîtresse. M. Uphues, très indépendant dans ses adhésions, trouve qu'il y a chez Kant à prendre et à laisser ; mais il adhère expressément au fond même de sa méthode. La première phrase de l'*Introduction* le dit clairement : « Avec Platon et Kant

nous nous posons la question, décisive dans le domaine de la science : Y a-t-il pour tous les penseurs quelque chose qui soit généralement valable ? Nous cherchons à résoudre cette question d'après la méthode qui est commune à ces deux philosophes. » Après avoir scindé cette question selon qu'elle se rapporte à la perception, à l'expérience, à la conscience, etc., M. Uphues ajoute qu'il croit pouvoir répondre affirmativement, et cela en s'en tenant à la méthode kantienne moyennant quelques rectifications et quelques compléments. Ce qui se trouve au fond de toutes ces études, dit-il, c'est la théorie même de la connaissance et « il a fallu longtemps avant que je voie que la question de la connaissance doit être résolue, non d'après la méthode psychologique, mais d'après la méthode transcendantale de Kant... Nous sommes tous métaphysiciens, et dans notre pensée et dans notre vie. Un philosophe qui méconnaît le droit scientifique de la métaphysique, scie la branche même sur laquelle il est assis. C'est ce qu'on peut surtout apprendre de Kant. » A rapprocher du titre entier de l'ouvrage : *Kant und seine Vorgänger. Was wir von ihnen lernen können.*

Cette pensée que les plus hautes conceptions philosophiques doivent être résolues par une méthode métaphysique plutôt que psychologique, apparente M. Uphues à M. Delbos. Dans l'ouvrage même dont nous venons de rendre compte, nous trouvons exprimée l'opinion suivante : « Par la nature des problèmes qu'elle doit résoudre, comme par celle de la méthode qu'elle emploie, la critique est pleinement indépendante de la psychologie. L'explication de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* n'est pas une explication génétique, portant sur les origines en quelque sorte historiques de ces jugements, mais une explication transcendantale, destinée à en justifier l'objectivité et à en circonscrire les usages légitimes. Comme il est dit dans les *Prolégomènes*, « il s'agit ici, non de l'origine de l'expérience, mais de ce qui est contenu en elle. De ces deux problèmes, le premier ressortit à la psychologie empirique ; encore même ne pourrait-il jamais recevoir d'elle tout le développement convenable sans le second qui ressortit à la critique de la connaissance et en particulier à la critique de l'entendement. » « La séparation de la critique et de la psychologie, en dépit de quelques équivoques d'expression ou de quelques incertitudes, est absolument requise par l'esprit du kantisme » (p. 306, en note). Et plus loin : « En même temps que Kant a étendu l'objet de la philosophie transcendantale, il a voulu

affranchir les explications qui en relevaient de la juridiction de la psychologie. »

Si étrange que paraisse pareille interprétation du kantisme, nous croyons qu'elle peut se réclamer, en effet, et de la façon dont Kant pose son problème et de l'élément capital de la solution qu'il y donne. Kant se demande, non pas : Comment la connaissance se produit-elle ? mais : Comment la connaissance est-elle *possible ?* Et pour répondre à cette question, il invoque régulièrement un élément *a priori.* De là le qualificatif *pure* qu'il donne à la raison. De là encore qu'il résume la *Critique de la raison pure* dans l'opuscule intitulé : *Prolégomènes à toute métaphysique qui prétendra à être scientifique ;* et qu'il prélude à la *Critique de la raison pratique* par l'ouvrage *Fondements de la métaphysique des mœurs.*

Le criticisme kantien serait-il donc une espèce de métaphysique ? Oui, mais à condition d'entendre par ce mot une science apodictiquement certaine d'un certain ordre de lois et établie *a priori.* Ainsi il y aurait une science apodictiquement certaine et apriorique des lois de la connaissance (à savoir la *Critique*), des lois de l'expérience externe (dont s'occupent les *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*), et celle qui a trait aux lois du vouloir. En ce sens, le criticisme kantien serait doublement métaphysique : il serait d'abord la science qui résout (ou croit résoudre) la question préalable à toute métaphysique objective, et ensuite de la métaphysique elle-même, par la façon même dont elle la résout. « Est proprement métaphysique, dit M. Delbos (*op. cit.*, p. 502), la connaissance qui est capable de dépasser à la fois le simple formalisme logique et le simple empirisme. » On pourrait admettre cette définition. Mais quand on voit comment Kant en use, on doit reconnaître que sa critique constitue et établit une métaphysique purement immanente, qui n'a rien de commun avec la métaphysique objective et somme toute réaliste, préalablement justifiée d'ailleurs, des scolastiques. Kant a eu le tort de ne point établir sa critique sur l'examen interne et concret des faits de conscience pour aboutir à l'objectivité réelle de la connaissance, même quand cette connaissance étreint ce qui dépasse toute expérience sensible. Sa critique qu'il considère comme de la métaphysique, dans le sens et pour les raisons que nous venons de dire, reste ainsi une espèce de méta-subjectif : elle analyse ce qui, dans le sujet, est en deçà de la connaissance obvie, au lieu de partir de l'analyse de cette connaissance pour justifier une connaissance qui dans son objet va au delà des données purement sensibles. Ainsi en arrive-t-il à établir les conditions *a priori* de toute connaissance, notamment

les intuitions, les concepts, les schèmes, les idées, les postulats pratiques, pour leur donner ensuite assez arbitrairement une objectivité spéciale qui tient à leur caractère même de conditions nécessaires, *a priori*, et générales de la cohésion de la conscience.

C'est ainsi qu'il croit pouvoir établir non seulement la valeur de toute connaissance, mais surtout de celle qui dépasse l'expérience. Les métaphysiciens ont tous ceci de propre qu'ils placent dans une certaine sphère supérieure des entités qui dominent le monde sensible, et des principes, empruntés à ces entités, qui permettent de connaître intellectuellement et ces entités mêmes et les choses concrètes que nous touchons. Tel Platon, le théoricien des *Idées*, tels encore les scolastiques avec leurs vérités immuables, vraies *per se*, qui concernent l'être, la nécessité, la possibilité, le devenir, la substance, la cause, etc. A ces métaphysiciens s'opposent les purs empiristes, les positivistes, comme l'étaient avant Kant, Hume et Locke. Mais Kant, lui, se rattache à ces théoriciens de la connaissance qui ont subi la double fascination de la vérité intemporelle, absolue, et de celle qui compénètre les choses passagères qui nous touchent. Il y a en lui le respect de l'idée et le respect du fait. Il désire avec les tendances idéalistes de l'intelligence qui tend à dépasser la réalité matérielle, passagère et contingente, concilier les tendances empiriques, auxquelles s'impose le réel existant et tangible. Mais, en fait, la critique de Kant qui n'était une métaphysique qu'en étant « métasubjective » si l'on peut ainsi dire, n'aboutit à une certaine consécration des vérités suprasensibles que par un appel au sujet, par le primat de la raison pratique. Cette méthode de Kant est, en somme, toute une transposition subjectiviste de la théorie platonicienne des *Idées*, opposée au pur empirisme positiviste, comme elle est, du même coup, une transposition subjectiviste de l'aristotélisme.

Aussi M. Uphues accorde-t-il quelque chose à la fois au kantisme, au platonisme et à la scolastique. On le voit sans peine : il se distingue surtout par un esprit conciliant et éclectique qui lui permet de prendre dans toutes les philosophies, dès qu'elles ne sont pas d'un terre-à-terre trop positiviste, ou tout au moins d'y reconnaître la part qu'elles ont eue, par leurs lacunes ou leurs torts, dans la formation d'un système subséquent plus complet et plus juste. Kant doit ainsi à Wolff même d'avoir pu produire, par réaction, un système moins formaliste, et d'avoir élaboré une métaphysique « pure » moins empiriste. Celle-ci s'oppose aussi à l'ancienne métaphysique, « laquelle peut être considérée comme la science des conditions de la possibilité de l'être des choses, ce qui lui a fait

d'ordinaire donner le nom de « science de la dernière raison des êtres ». Par contre, « la nouvelle métaphysique doit être la science des conditions de possibilité de notre connaissance, et expliquer son objectivité et sa valeur générale » (p. 12). L'auteur adhère ainsi à ce qu'il y a en quelque sorte de leibnizien dans le kantisme, c'est-à-dire à la concordance immanquable entre la *ratio cognoscendi* et la *ratio essendi*.

Mais le philosophe à qui il le compare le plus soigneusement, c'est Platon (pp. 77-91). « Tous deux, écrit-il, partent de cette donnée que nous possédons réellement des connaissances, c'est-à-dire des connaissances générales et partant objectives... Le monde de l'être immuable et durable doit donc être admis comme la condition de la possibilité de la connaissance... C'est le même processus qui conduit Platon aux Idées et Kant aux jugements synthétiques et aux formes *a priori* de l'intuition et de la pensée. » Et l'auteur conclut : « Ainsi se précise le concept de la méthode transcendantale qui ne revient à rien d'autre qu'à la détermination des conditions de possibilité d'une connaissance générale et objective. » M. Uphues poursuit ce parallèle entre Platon et Kant sur le terrain des mathématiques, de l'expérience et de la pensée et sur celui de la distinction entre le monde des idées et celui des phénomènes. Il aborde ensuite l'exposé plus détaillé du système de Kant. L'idée maîtresse du système repose sur ceci : Les jugements ont de la valeur objective et générale, en tant qu'ils sont soumis à des lois qui les régissent (p. 95). Nous ne suivrons pas l'auteur dans l'exposé judicieux qu'il fait du système de Kant. Cet exposé est très libre. M. Uphues relève parfois des erreurs comme dans la théorie kantienne du temps et de l'espace et dans la conclusion que Kant en tire quant au caractère synthétique des mathématiques (p. 111). Mais bien souvent on a du mal à voir en quoi ses explications corrigent ou complètent ou renient Kant. C'est là un des défauts de l'esprit éclectique et large qui pénètre tout son travail.

Cette largeur d'esprit l'amène parfois jusqu'aux confins de la philosophie scolastique qu'il apprécie et à laquelle il adhère en plus d'un point. C'est même à Aristote et à saint Thomas qu'il emprunte le double *motto* de son livre : Ἐκ τῶν ὑπαρχόντων τὰ ἄριστα ποιεῖν (Aristoteles), et : *Ratio circuli et duo et tria esse quinque habent aeternitatem in mente divina* (Thomas v. Aquin). On le devine déjà, c'est par le côté où elle est plus ou moins augustinienne que la philosophie thomiste séduit l'auteur. Aussi ne nous étonnons-nous pas de l'entendre dire (p. 208) que les idées générales ont de la valeur objective parce qu'elles ont de la réalité en Dieu.

Vu dans l'ensemble, le travail de M. Uphues est surtout une étude personnelle, où il tâche de dégager l'âme de vérité qui se trouve dans le kantisme considéré comme une métaphysique immanente, et de rattacher sa parenté à l'âme de vérité des autres métaphysiques. Les vrais adversaires de l'auteur sont les empiristes positivistes. Il s'en faut cependant qu'il adhère au subjectivisme. C'est dans le sujet, à la suite de Kant, qu'il trouve d'abord les conditions de la connaissance, et dans ces conditions les garanties de son objectivité et même de sa réalité. Mais alors, dira-t-on, en quoi se distingue-t-il de Kant ? D'abord en ce qu'il n'adhère complètement qu'à sa méthode même, sans se compromettre avec lui pour toutes les thèses dérivées. Ensuite en ce qu'il accentue tous les traits où Kant a été réaliste et qu'il les exploite en les développant. Mais en fin de compte, nous croyons que l'auteur ne pourra pas soutenir sa thèse ainsi exprimée : « Y a-t-il une connaissance valable dans le domaine de la perception, de l'expérience, de la conscience ? Y a-t-il une norme valable de la volonté ? Y a-t-il des sentiments valables dépendant des affections de la volonté, notamment des sentiments religieux, que tous doivent admettre ? Y en a-t-il qui dépendent des affections cognitives, notamment les sentiments esthétiques ? *Je crois pouvoir répondre affirmativement à toutes ces questions d'après la méthode de Kant* » (Préface). Il y a là assurément une illusion. Les jugements ont-ils valeur objective parce qu'ils s'imposent à l'esprit ? ou bien vice versa : s'imposent-ils à l'esprit parce qu'ils ont de la valeur objective ? L'auteur adhère à l'âme du kantisme en souscrivant à la première hypothèse, ce à la faveur d'une équivoque : dans l'une et l'autre hypothèse, en effet, la vérité objective « conditionne » le fonctionnement normal de l'intelligence. Cette équivoque a permis à l'auteur de s'écarter de Kant sans s'apercevoir qu'il ne le corrigeait qu'à la condition de condamner sa méthode même ; elle l'a amené aussi à prôner une restauration de la métaphysique en tant qu'elle domine, ontologiquement et logiquement, toute notre vie psychique. Cette tendance est hautement intéressante et sympathique à elle seule. Ajoutons que le livre est attachant encore par sa profonde connaissance du kantisme, la clarté de l'exposé, la finesse de bien des remarques et surtout par un esprit ouvert, conciliant et synthétique qui nous fait sincèrement regretter de ne pouvoir adhérer de tous points aux idées de son distingué auteur.

C. Sentroul.

William James, *L'expérience religieuse.* Essai de psychologie descriptive, traduit par M. Frank Abauzit. — Paris, Alcan, 1906.

Au premier abord, la méthode de M. James paraît séduisante. Le problème religieux semble devenir chez lui un problème purement psychologique. Pour le résoudre, il veut recourir à l'examen des seuls phénomènes religieux dont la conscience est le théâtre. Il les étudiera au moyen de la méthode positive, en accumulant les documents psychologiques, particulièrement les confessions religieuses. Quelle est la vérité des dogmes auxquels se rattachent ces expériences religieuses, c'est une question qui ne se pose qu'au terme de l'enquête : pour le moment il faut la laisser délibérément de côté. La réponse qu'il conviendra d'y faire résultera seulement de nos études psychologiques, car le problème religieux ne peut être résolu *a priori* par des raisonnements métaphysiques.

Pour apprécier la valeur des phénomènes psychiques religieux et, en dernière analyse, déterminer la part de vérité qu'ils impliquent, trois critères nous serviront. Ayant patiemment observé, décrit et classé les expériences religieuses, on examinera tout d'abord leur fécondité pratique : c'est la question primordiale. Sans rechercher la vérité des dogmes auxquels ils se rattachent, il faut se demander si les sentiments religieux engendrent l'énergie, s'ils donnent à la charité le triomphe sur les instincts égoïstes. En un mot, sont-ils un principe de noblesse et d'élévation ? D'un autre côté il faut voir le degré de certitude, ou mieux, d'illumination intérieure que les expériences religieuses confèrent et quelle est la satisfaction logique qu'elles procurent. Nous éclairent-elles quant à la vérité des croyances auxquelles elles se joignent ? Satisfont-elles à notre besoin de cohésion logique, en s'accordant avec nos idées antérieurement acquises dans les autres domaines de la connaissance ? En nous laissant guider par ces critères, jusqu'où pouvons-nous avancer dans nos affirmations d'ordre religieux ?

Telle est, aussi fidèlement résumée que nous l'avons pu, la manière dont M. James pose et tâche à résoudre le problème.

Cette méthode, à coup sûr, peut plaire à de nombreux contemporains. Elle fait juger les religions par leurs résultats dans l'ordre de la moralité et de la vertu : quoi de plus légitime ? Elle dédaigne les laborieuses spéculations philosophiques par lesquelles on s'efforce souvent de résoudre le problème religieux, et prétend se cantonner exclusivement dans le domaine des faits observés : quoi de plus conforme à l'esprit positif de notre temps ? Des intelligences modelées par la *Critique de la raison pure* pourraient-elles faire

autre chose que d'approuver pareille défiance pour la métaphysique et ses hardiesses ?

Cependant nous pensons que la méthode positive et psychologique, telle que M. James la conçoit et la décrit, est un trompe-l'œil. Elle semble répudier *a priori*, toute recherche philosophique concernant la vérité des dogmes, pour s'en tenir au seul examen des faits internes de la vie religieuse. Mais qu'on y regarde de près. On verra que le troisième critère préconisé par l'auteur : la satisfaction logique que procurent les sentiments religieux, l'éloigne, sans qu'on s'en aperçoive et sans qu'il en ait conscience lui-même dirait-on, de l'étude positive des seuls faits psychologiques, et le ramène dans l'*a priori* des raisonnements philosophiques. En vertu de ce troisième critère, il fait accueil aux croyances religieuses dans la mesure où elles s'accordent et s'harmonisent avec ses autres convictions d'ordre philosophique et moral. Ce n'est plus là demeurer dans le domaine de l'expérimentation, ni se limiter aux seules certitudes qui se dégagent des faits, c'est faire appel à des certitudes extrinsèques et recourir à des jugements philosophiques antérieurement acquis. M. James, d'ailleurs, est bien contraint de le reconnaître lui-même : « Est-ce donc avoir une théologie, écrit-il, que de repousser catégoriquement certains types de divinités ? Alors je l'avoue, on ne saurait se dispenser d'être théologien. Il y a des croyances contre lesquelles nous nous révoltons. Mais pour les ruiner nous n'avons d'autres armes que nos préjugés philosophiques, nos instincts moraux et notre bon sens » (p. 281). On le voit, le procédé de M. James est double et contradictoire. Il déclare ne vouloir admettre que des inductions reposant sur un fondement positif, et répudie toute recherche *a priori* sur la vérité des dogmes, mais bientôt la force même des choses lui ramène cette métaphysique tant honnie.

Ces deux tendances se retrouvent, en lutte, non seulement dans la méthode de M. James, mais encore dans la *manière* dont il l'applique. S'étant assigné comme but d'étudier la psychologie religieuse, il délimite arbitrairement le champ de ses observations. Il laisse systématiquement dans l'ombre, les actes de croyance nette et positive, les adhésions intellectuelles à un *credo* déterminé ; il néglige souvent les actes de volition et les actions externes inspirées par la foi. Il ne veut considérer que les sentiments, les phénomènes affectifs. Ce qui l'intéresse exclusivement, dans l'âme du saint et du mystique, c'est l'optimisme religieux, le pessimisme, ce sont les combats de la conscience, la joie causée par la foi dans la rédemption, etc. Si M. James morcelle ainsi les réalités soumises à ses

recherches, c'est à raison d'une idée préconçue, d'un principe reçu *a priori* et qui n'est autre que le protestantisme sentimental qu'il tient de son éducation. On voit que ce n'est point l'étude objective des seuls faits qui le guide. Certes son intention était bien de ne se laisser conduire que par la méthode positive. Pas de discussions philosophiques et oiseuses sur la vérité des divers *credos* : la seule étude des aspects les plus caractéristiques de la vie religieuse dans la conscience des croyants nous permettra d'en juger. M. James annonçait ce beau programme pour y déroger sur-le-champ. Par le troisième critère, dont il veut s'éclairer, il revient bientôt à un jugement aprioriste sur les dogmes auxquels se rattachent les psychologies religieuses. Nouvel *a priori* dans la délimitation arbitraire du champ de ses explorations.

C'est là un premier conflit de tendances, un premier genre de contradictions que nous croyons pouvoir relever dans son livre sur l'*Expérience religieuse*. Voici une nouvelle contradiction, d'ordre différent, quoique fort proche de la précédente, que nous croyons pouvoir signaler. Pour M. James, les dogmes et, à plus forte raison, les théologies ne sont qu'une superfétation de la vie religieuse. Le sentiment qui constitue l'essentiel de celle-ci est indifférent aux croyances, aux prescriptions rituelles des confessions diverses. Il subsiste en soi, ne trouvant point au dehors son principe, ni son aliment. Les symboles de foi et les systématisations théologiques sont même hostiles à toute vie intérieure : ils compriment les élans mystiques, ils appauvrissent la naturelle abondance des passions religieuses, ils en étouffent les riches tonalités. C'est là une affirmation qui se retrouve presque à chaque page, dans le livre de M. James. Or, l'on n'est point sans éprouver quelque étonnement lorsqu'on le voit, à la fin de son volume, se risquer, à son tour, dans l'esquisse d'un *credo*, et proposer — timidement sans doute — des croyances ! Et même que fait-il, tout le long de son volume, si ce n'est philosopher — absolument comme les théologiens si vigoureusement combattus — sur les élans de foi et de passion qui jaillissent du cœur des croyants ? Et pourtant ne condamnait-il pas antérieurement le dogme comme inutile au point de vue spirituel, et la spéculation théologique comme nuisible et néfaste ?

Cette nouvelle contradiction marque encore une fois le conflit, qui divise la pensée de M. James et que nous avons déjà signalé, entre la tendance exclusive vers l'ordre des réalités pratiques et morales de la vie religieuse et la tendance incompressible vers l'ordre des croyances et des affirmations théoriques. Ici, le désir de se limiter dans la considération de la seule psychologie religieuse, particulière-

ment des sentiments et des passions, sous le rapport de leur efficacité dynamique ; là un besoin d'affirmer, de poser, par l'intelligence, l'existence objective d'êtres suprasensibles, besoin qui ne se trouve pas satisfait, et quoiqu'on tâche à le réprimer, se fraie sa voie et retrouve sa place. Pour tout dire en deux mots souvent employés aujourd'hui : ici, le *pragmatisme* ; là, l'*intellectualisme*. M. James nous semble partagé entre ces tendances qui toutes deux sont légitimes dans une mesure qui reste à déterminer : n'ayant pas encore assigné à chacune la part qui lui revient, il oscille de l'une à l'autre.

Les critiques que nous venons de faire ne doivent pas nous empêcher de reconnaître et de dire la réelle valeur de l'ouvrage. Si nous ne pouvons admettre le raisonnement qui, d'une libre allure et parfois à la dérobée, court à travers ces pages, nous aimons à louer les qualités multiples que l'auteur y déploie. Souplesse pénétrante, ampleur d'information, sincérité, bonne foi sont des dons précieux que l'on rencontre presque constamment et à un très haut degré, chez M. James. A l'égard du catholicisme, il s'est généralement efforcé d'être équitable : ce qui ne signifie pas qu'il y est toujours parvenu. Car s'il est noblement impartial et si la loyauté ne lui manque pas, sa connaissance de la mystique catholique nous paraît — disons-le franchement — peu profonde. Il ne suffit pas pour la pénétrer et pour la juger en pleine connaissance de cause, d'avoir lu quelques biographies de saints, d'avoir parcouru l'un ou l'autre manuel, et goûté quelques écrits mystiques.

Où la justice nous semble avoir fait défaut à l'auteur des *Varieties of religious experience*, c'est dans la critique qu'il fait de l'apologétique traditionnelle, particulièrement de la partie métaphysique relative à l'existence de Dieu, à sa nature et à son activité. N'est-ce pas traiter un peu à la légère, ces thèses magistrales de la *Philosophia perennis*, que d'invoquer très sommairement la critique que fait Kant des preuves de la théodicée traditionnelle, et l'hypothèse darwinisme de la sélection ? Et puis, pour ce qui concerne les profondes déductions de l'Ecole sur la nature de la Cause première, est-ce en donner une connaissance exacte, au lecteur qui se trouve mis en contact avec elles pour la première fois, que de citer une page de Newman, où le célèbre oratorien condense en un raccourci extrêmement bref, des raisonnements qui dans la *Somme théologique* de saint Thomas font la matière d'au moins trente questions et remplissent aisément, chez les scolastiques récents, tout un traité ? Newman y énonce, plutôt qu'il ne les prouve, de nombreuses thèses, abstraites au plus haut degré. Avant même de lire cette citation, on

ressentait déjà quelque surprise de voir alléguer Newman comme le représentant de la théologie dogmatique — Newman, le psychologue de la *Grammar of assent*, un des esprits les moins métaphysiques qui soient. Mais, l'ayant parcourue, l'étonnement augmente dans de singulières proportions, lorsqu'on entend M. James conclure par cette remarque coupante : « Ce que nous venons de lire suffit pour donner une idée de la métaphysique orthodoxe » (p. 373).

Nous ne voudrions pas terminer cette étude sur une critique. Aussi, nous nous plaisons à faire observer que la méthode de recherche religieuse patronnée par M. James renferme une notable part de vrai. Un excellent critère pour choisir entre les diverses croyances est, sans contredit, leur fécondité morale respective. Quelle religion est la source la plus abondante de noblesse morale, d'élévation du caractère, de perfection ? Où se trouve réalisé l'idéal de la sainteté ? On peut légitimement poser sous cette forme le problème religieux, et nous ne doutons pas que la réponse à ces questions conduise à la vérité. Seulement, si l'on envisage la question sous un angle tout pratique et psychologique, il n'est point requis, par le fait même, de condamner les recherches spéculatives sur la vérité religieuse. Le pragmatisme, dans les limites que nous lui assignons, n'est qu'un des aspects du réel ; il n'empêche point de considérer le vrai par ses autres côtés. Il répond à une des tendances de l'esprit humain ; il ne peut prétendre lui donner la satisfaction intégrale.

Edgar Janssens.

Georges Dwelshauvers, *Raison et Intuition*. Étude sur la Philosophie de M. Henri Bergson. — Editions de la *Belgique artistique et littéraire*.

Cet opuscule donne de la philosophie de M. Bergson un exposé objectif et pénétrant. M. Dwelshauvers s'est longuement assimilé cette doctrine souple, toute en nuances et en subtilités ondoyantes. Il la fait connaître avec une remarquable exactitude, en se servant du langage même de M. Bergson, de son vocabulaire si personnel et si caractéristique. Jamais il ne substitue sa propre pensée à celle du philosophe étudié.

Prise en gros, la critique que M. Dwelshauvers fait ensuite de la doctrine bergsonnienne nous paraît juste. A côté de l'individuel, du subconscient, des réalités complexes et mouvantes que l'intuition saisit, un système rationnel, fait de concepts, réclame légitimement sa place, une très large place. Nous eussions voulu, cependant, que M. Dwelshauvers eût marqué, avec plus de précision,

la part qu'il convient de réserver à chacune de ces deux puissances : l'intuition et la raison, qu'il en eût délimité nettement les frontières, qu'il eût déterminé, avec plus de rigueur, les rapports qui les doivent unir.

D'un autre côté, si l'on veut assigner au bergsonnisme la part de vrai qu'il renferme, il convient, ce nous semble, d'examiner de plus près sa critique de la notion d'espace et sa théorie de la science, qui fait de celle-ci un ensemble de formules immobiles et figées, le produit de notre tendance à l'action et à la société, le fruit de notre langage nécessairement pauvre et général. C'est là une des affirmations essentielles de M. Bergson. Il fallait, croyons-nous, le soumettre à un examen plus approfondi et plus serré que ne le fait M. Dwelshauvers.

Le distingué professeur de l'Université de Bruxelles termine en faisant observer que la philosophie qualitative et personnaliste de M. Bergson, si on la transporte du domaine psychologique à celui de la métaphysique, se heurte inévitablement à un problème d'une importance unique : le problème de l'ordre régnant entre les êtres. « Il est incontestable, écrit-il, que l'on ne peut nier, à quelque point de vue que l'on se place, l'existence d'un certain accord, d'un certain nombre de systèmes, ou, si l'on préfère un terme plus vivant, de tendances qui se combinent pour la formation de certaines harmonies ; et l'on constate ensuite que les harmonies étudiées répondent à une réalité : notre *moi* aussi bien que la durée des organismes vivants, ou encore la stabilité de certains systèmes mécaniques, physiques et chimiques en fournissent la preuve » (p. 49). Pour M. Dwelshauvers, un « réalisme quantitatif » — expression très heureusement choisie pour caractériser la philosophie de M. Bergson — serait contraint d'expliquer les rapports qui informent les êtres, soit par le *hasard*, soit par un principe mystérieux d'amour travaillant la nature, soit par la sélection et la concurrence vitale, soit enfin par une Providence divine — toutes solutions qui, selon lui, présentent d'égales difficultés. Seul, un rationalisme, d'inspiration platonicienne, échappe à la critique : il ne lui est point nécessaire de recourir à ces explications caduques où vient échouer toute philosophie antirationaliste. Il explique les lois et les harmonies particulières, par des rapports universels et suprêmes, conduisant toutes choses et existant en dehors même d'une Pensée divine.

C'est là, croyons-nous, se bercer d'illusions. Expliquer ces harmonies particulières par des lois générales qui les englobent, n'est pas en fournir le pourquoi suprême : ce n'est pas donner la réponse

à la question, c'est simplement la différer. Les rapports suprêmes demandent à leur tour une explication. Où ces phénomènes d'ordre, cette coordination et cette subordination régnant dans l'univers trouvent-ils leur raison suffisante, si ce n'est dans une intelligence et une volonté ordonnatrices? Aussi bien les idées ne subsistent point en elles-mêmes, indépendamment d'un être réel qui les pense. Il est contradictoire de supposer un acte de pensée sans une puissance qui le produit et le supporte. Le rationalisme platonicien ramène, avec une logique inéluctable, à une conception personnaliste et se trouve placé nécessairement en face du divin.

Edgar Janssens.

Joseph Serre, *Ernest Hello :* l'Homme, le Penseur, l'Écrivain. — Editions du *Mois littéraire et pittoresque.*

L'on entre en défiance, dès qu'un auteur prend le ton dithyrambique pour vous faire connaître son « héros ». L'on se fatigue et l'on trouve excessif d'entendre sonner la trompette lyrique, pendant des heures et des heures, sans que l'air change jamais, ni que le souffle manque... Et pourtant l'on a tort parfois de s'énerver et l'on se met sur une défensive trop énergique devant cette intempérance d'enthousiasme. C'est le cas pour le présent livre. L'auteur, croyons-nous, fait tort au grand Hello, en le louant ainsi, à jet continu, pendant quatre cents pages. L'hyperbole à perpétuité est un genre fort dangereux. Cependant l'on aurait tort de se laisser arrêter par les débordements de l'admiration que l'auteur professe pour le penseur de l'*Homme* et du *Siècle*. Sous ces éloges incessants, sous ces phrases où l'on sent trop aussi l'imitation d'Hello, on découvre une remarquable connaissance du « second Pascal », des appréciations pénétrantes et judicieuses. M. Serre a saisi le lien organique, qui unit les fragments laissés par Hello. De même que les *Pensées* renferment, dans leurs pièces et morceaux, toute une philosophie et même un système philosophique, ainsi les pages en apparence disjointes du grand penseur breton recèlent une vue du réel, essentiellement unitive et synthétique. L'idée centrale d'où tout part chez Hello, à laquelle tout revient, est le développement, l'approfondissement de la doctrine de Pascal sur le vrai et le faux. « Tous leurs principes sont vrais, des pyrrhoniens, des stoïques, des athées, etc., écrit l'auteur des *Pensées*. Mais leurs conclusions sont fausses, parce que les principes opposés sont vrais aussi » (édition Brunschvicg, Fr. 394). Guidé par ce principe, Hello a tenté la conciliation de toutes les vérités éparses et qui se font la guerre, il a cherché à

leur faire se donner le baiser de paix au sein du Catholicisme, la religion *universelle*, comme son nom propre le dit. Qu'il soit parvenu jusqu'à cette vue suprême qui fondrait en une synthèse merveilleuse les contradictions humaines, non pas ; en Dieu seul se fera la réconciliation des pensées aussi bien que l'union des volontés droites. Mais Hello a tendu vers ce but divin, de tout l'élan de son intelligence ardente, il a monté d'un large coup d'aile vers ce sommet d'où l'on embrasse les choses dans un coup d'œil unique.

EDGAR JANSSENS.

FR. PAULHAN, *Le mensonge de l'art*. Un vol. de 380 pp. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). — Paris, Alcan, 1907.

Le titre de cet ouvrage avertit déjà que l'auteur nous présentera une série de paradoxes. L'art est *menteur*, c'est là sa nature intime. « Le caractère général le plus important de l'art, c'est, il me semble, de créer une réalité illusoire et superficielle, destinée à déguiser, à remplacer provisoirement et même, en certains cas, à remplacer pour toujours la vraie réalité; c'est de nous faire vivre dans un univers qui n'existe pas, ou qui n'existe guère, mais qui correspond à nos désirs. L'art consiste essentiellement à remplacer un monde réel qui nous froisse, qui ne nous satisfait pas, par un autre monde, moins vrai, mais plus satisfaisant » (p. 3). L'art substitue un monde factice et illusoire au monde réel *qui nous gène* (p. 6). Car la vie est incohérente, pénible ou ennuyeuse, il importe d'y substituer « une vie systématisée relativement harmonieuse, et qui surtout nous enlève pour un moment au moins à la réalité » (p. 71). Cette thèse, qui fait l'âme du livre, revient à chaque page. On songe malgré soi à la doctrine schopenhauerienne de l'art libérateur. L'art le plus puissant est celui qui nous élève dans des sphères surhumaines, où nous oublions la vie : la musique en est le type (chap. I).

Ce n'est pas tout. L'art *ment* doublement, parce que malgré son caractère *essentiel* de fiction (p. 26) il travaille à devenir une réalité. « Dès que le monde fictif existe, il ne peut exister que dans le monde réel, cela est trop évident. Il est une image réelle d'un monde qui n'existe pas, si ce n'est dans cette image. Peu à peu il tend à devenir réel, non point en cessant d'être fictif mais en s'incorporant et en se subordonnant de plus en plus le monde réel. » Ainsi l'art porte en lui une contradiction intime et radicale (p. 357). Singulière *essence*, en vérité ! « L'art construit luimême le palais qui le remplacera ; tout au moins y travaille-t-il,

et c'est lui-même qui, en se développant, se supprimerait en se transformant un peu, comme l'enfant se supprime, en tant qu'enfant, à mesure qu'il devient homme.

» Ainsi apparaît dans l'art le germe de mort, d'évanescence plutôt, qui est au fond de toute chose. Le germe peut ne pas se développer, et les choses n'arrivent pas toujours à l'évanescence, les conditions de leur existence ne le leur permettant pas toujours. Il est très possible que l'art dure autant que l'homme » (p. 358). Si tel est l'art, s'il n'est qu'un menteur « redoublé », rien d'étonnant que son domaine, selon M. Paulhan, ne soit pas celui du *beau !*

Que de confusions ! Il y a dans cette série de paradoxes une *ignorantia elenchi.* L'art n'est pas menteur, pas plus qu'il n'est oracle du vrai, parce qu'il n'a pas *pour mission* de nous apprendre le vrai. C'est là l'œuvre de la science. M. Paulhan le reconnaît implicitement en quelques pages — les plus belles du livre — sur l' « attitude artiste » (chap. III). L'artiste jouit des choses par la simple *contemplation* de l'ordre qu'elles réalisent ou qu'il y réalise. La contemplation d'une cathédrale, source d'un plaisir esthétique, est désintéressée non seulement vis-à-vis de la possession de la cathédrale (plaisir utilitaire, ou plaisir du bien), mais aussi vis-à-vis de la nature intime, de la constitution chimique des matériaux qui entrent dans l'édifice (plaisir du vrai ou de la science).

M. De Wulf.

Dr Mscislaw Wartenberg, *Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung mit besonderer Beziehung auf Lotze.* — Leipzig, H. Haacke.

Considéré dans son ensemble, le problème de l'action ou de la causalité efficiente comporte plusieurs questions distinctes d'après les points de vue auxquels on l'envisage. Après avoir résolu les questions logique et critériologique dans un ouvrage antérieur : *Kants Theorie der Kausalität* (Leipzig, Haacke), M. Wartenberg, professeur à l'Université de Lemberg, traite dans le présent ouvrage de l'aspect métaphysique et de la nature de la causalité efficiente ainsi que de la conception moniste de l'univers. S'il étudie spécialement l'un et l'autre de ces problèmes dans la tournure que Lotze leur a donnée, c'est que le philosophe allemand et à sa suite de nombreux auteurs contemporains présentent le monisme comme l'inévitable et unique recours au milieu des difficultés que soulève la causalité efficiente.

Après Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz et Herbart qui ont chacun édifié à ce sujet des théories différentes à raison de leur conception personnelle de la substance, Lotze prétend que l'action transitive impliquée dans toute conception pluraliste du monde, non seulement ne se peut vraiment représenter dans notre esprit, mais qu'elle est même contradictoire. En effet, comment une pluralité d'êtres subsistants, indépendants l'un par rapport à l'autre, peuvent-ils dépendre l'un de l'autre au point qu'ils déterminent réciproquement le changement de leurs états, que l'un se règle d'après l'autre ? Aussi bien l'action transitive n'existe-t-elle pas plus qu'une multiplicité d'êtres subsistants, indépendants les uns des autres. Les choses particulières ne sont que les parties dépendantes, les membres d'une réalité unique, absolue ; les changements que nous répartissons à tort entre plusieurs êtres prétendûment indépendants ne sont que des modes d'existence ou des modifications de cet absolu, dues à son activité immanente. Qu'on veuille bien le remarquer : ces conclusions, Lotze n'entend aucunement les renier quand il défend la substantialité de l'âme et qu'il donne aux éléments multiples, parties intégrantes de l'absolu unique, le nom de substance auquel il attache l'idée d'un centre de force ou d'activité. Voilà comment la métaphysique de Lotze aboutit à la fois au pluralisme en ce qui concerne les phénomènes, au monisme en ce qui regarde le fonds dernier des choses. Elle apparaît ainsi comme une fusion originale d'idées leibniziennes et spinozistes, opérée grâce à une critique des théories de Herbart.

Après l'avoir caractérisée en ces termes, M. le professeur Wartenberg relève les conséquences immédiates de cette métaphysique qui doit logiquement éliminer toute activité même réciproque et toute liberté. Il reconnait volontiers ce qu'il y a de séduisant et d'esthétique dans toute conception moniste de l'univers, regardant même (cfr. p. 106) comme probable que Lotze s'est décidé tout d'abord pour des raisons esthétiques en faveur du monisme qu'il a voulu après coup appuyer d'une argumentation rationnelle. L'auteur rapproche également le monisme de Lotze des doctrines correspondantes de Spinoza et de Schopenhauer pour signaler les différences.

Cependant que vaut toute cette métaphysique au regard de l'expérience ? M. le professeur Wartenberg montre longuement qu'elle ne se concilie ni avec les faits du monde matériel ni avec les phénomènes du monde psychique. Tout en insistant sur l'obscurité qui enveloppe à nos yeux le comment de l'action transitive, il en établit le fait et la caractérise comme une relation dynamique entre les

substances qui permettent à l'une d'influencer la sphère d'action propre à l'autre.

Cet exposé critique est suivi d'une seconde partie, presque aussi longue, où l'auteur développe et justifie sa conception pluraliste de l'univers. Après avoir montré qu'elle n'exclut aucunement toute unité, il discute successivement les grands problèmes cosmologiques, biologiques et psychologiques pour finir par la notion d'un Dieu personnel, créateur et fin dernière du cosmos.

Bien informé sur les philosophes modernes et contemporains de l'Allemagne, l'auteur déploie un remarquable talent d'analyse et de critique à réagir heureusement, non seulement contre le monisme, mais encore contre le mécanicisme et contre le kantisme. Contre ce dernier il soutient la possibilité d'une métaphysique aussi hostile aux rêveries que soucieuse de respecter les faits et de rechercher le contact des sciences particulières. Cependant à cet égard, les intentions et la pensée de l'auteur nous semblent défaillir en quelques endroits, par exemple, lorsqu'il oppose au parallélisme psycho-physique un dualisme métaphysique inconciliable avec le fait de l'unité non seulement fonctionnelle, mais encore substantielle de l'être humain. Sur quelques points aussi, tels que l'immortalité de l'âme et la nature de Dieu où l'auteur arrête son explication, nous croyons que le philosophe peut et doit pousser plus loin l'analyse, mais l'auteur n'a ni vu ni utilisé toutes les ressources qu'offrent au métaphysicien les théories de l'abstraction et des procédés de composition, de négation et de surélévation, et surtout la doctrine de l'acte et de la puissance.

Nous recommandons instamment le bel ouvrage de M. le professeur Wartenberg, tout en regrettant que son étude ne soit pas facilitée par une table des matières, par une division en chapitres et par un usage plus fréquent de l'alinéa.

A. Pelzer.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Proceedings of the Aristotelian Society, vol. VI. London, Williams and Norgate, 1906.

R. P. Th. Pègues. — Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. I. Traité de Dieu, 2 volumes. Toulouse, Ed. Privat, 1907.

William Gibson. — L'Eglise libre dans l'Etat libre. Deux idéals : Lamennais et Grégoire. Paris, E. Nourry, 1907.

Jehan de Bonnefoy. — Les leçons de la défaite ou La fin d'un catholicisme. Paris, E. Nourry, 1907.

Abbé E. Blanc. — La foi et la morale chrétiennes. Paris, Lethielleux.

E. Valton. — Droit social. Paris, Lethielleux.

J. Semeria. — Dogme, hiérarchie et culte dans l'Eglise primitive. Paris, Lethielleux.

E. Janvier. — Conférences de Notre-Dame de Paris. Exposition de la morale catholique. IV. La vertu, carême de 1906. Paris, Lethielleux.

Julien Favre. — Lacordaire orateur. La formation et la chronologie de ses œuvres. Paris, Poussielgue, 1906.

Giordano Bruno. — Opere italiane. I. Dialoghi metafisici, con Note di G. Gentile. Bari, G. Laterza, 1907.

Ferdinand Tönnies. — Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht. Leipzig, Theod. Thomas, 1906.

Giovanni Rossignoli. — La famiglia, il lavoro e la proprietà nello Stato moderno. Corso di Sociologia. Novara, Tip. Unione Editrice Novarese, 1907.

F. Brunetière. — Questions actuelles. Paris, Perrin, 1907.

B. Kuhn, O. P. — Du doute moderne à la foi. Bruxelles, Schepens, 1907.

E. L. Hewett. — Antiquities of Th. Jemez Plateau New Mexico. Washington, Government Printing Office, 1906.

Fr. Paulhan. — Le mensonge de l'art. Paris, Alcan, 1907.

J. Baruzi. — Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, d'après des documents inédits. Paris, Alcan, 1907.

H. LAGRÉSILLE. — Le fonctionnisme universel. Monde psychique, Les ordres des idées et des âmes. Paris, Fischbacher, 1906.

W. J. WILLIAMS. — Newman, Pascal, Loisy and the Catholic Church. London, Francis Griffiths, 1906.

A. W. BENN. — The History of English Rationalism in the Nineteenth Century. 2 vol. London, Longmans, Green and C°.

L. CHOUPIN. — Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège : Syllabus ; Index ; Saint-Office ; Galilée. Paris, Gabriel Beauchesne, 1907.

A. WILLEMS. — Institutiones philosophicae. Vol. II. Trèves, Paulinus-Druckerei, 1907.

Dr J. SCHMIDLIN. — Die Geschichtsphilosophische und Kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising. Freiburg, Herder, 1906.

PIERRE DUHEM. — Etudes sur Léonard de Vinci. Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu. Première série. Paris, Hermann, 1906.

G. GARCIA. — El serafico doctor S. Buenaventura (a proposito de un libro del ill^mo s^r Portugal). San Luis Potosi, 1906.

Prof. ALESSANDRO BONUCCI. — La derogabilità del diritto naturale nella scolastica. Perugia, 1906.

Ce fascicule a été publié le 20 février 1907.

...lication trimestrielle

BIBLIOGRAPHIA PHILOSOPHICA

OU

SOMMAIRE IDÉOLOGIQUE

DES OUVRAGES ET REVUES DE PHILOSOPHIE

publié trimestriellement par l'Institut supérieur de Philosophie.

TREIZIÈME ANNÉE | FASCICULE XLVII

1. Philosophie en général.

1(01) BIZZET. Che cos' è la filosofia. *Riv. di Ps. applicata alla Pedagogia ed alla Psicopatologia* (Ferrari), II, 4, 06.

1(01) CAMERER, J. Philosophie und Naturwissenschaft. Stuttgart, Franckh, 06.

1(01) DIETZGEN, Jos. The positive outcome of philosophy. Chicago, Kerr, 06.

1(01) ELEUTHEROPULOS. Einführung in eine wissenschaftliche Philosophie. Der Wert der bisherigen und der Zustand der Philosophie der Gegenwart. Leipzig, Heinsius, 06.

1(01) KINKEL. Begriff u. Aufgabe der Philosophie. *Phil. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung*, Bd. III, 12/13, 06.

1(01) MIÉVILLE, H. L. Etudes philosophiques. *R. th. ph.*, nov. 06.

1(01) OPITZ. Gibt's eine Philosophie? *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung*, Bd. III, 9/10, 06.

1(01) ORMOND, A. Th. Concepts of Philosophy. New-York, Macmillan, 06.

1(01) RAVA, Ad. I compità della filosofia, di fronte al diritto. Roma, Loescher, 07.

1(01) RENNER. Ueber die Aufgabe der Philosophie. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung*, Bd. III, 5/6, 06.

1(01) SCHREMPF, Chr. Ueber Gemeinverständlichkeit als Aufgabe der Philosophie. Stuttgart, Frommann, 06.

1(01) STAPFER, P. Sermons laïques à propos de morale et de philosophie. Paris. Fisbacher, 06.

1(01) STERNBERG, Theod. Philosophie und Wertung. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung*, Bd. I, 3/4, 07.

1(01) TROILO. Filosofia, vita e modernita. Torino, Bocca, 06.

1(02) PÉCSI, G. Cursus brevis Philosophiae. Vol. I : Logica, Metaphysica. Gran, Buzárovits, 06.

1(04) ONSA, M. Simplicia. Sechs gemeinverständliche philos. Skizzen. Berlin-Leipzig, Wiegand, 06.

1(06) Renner, Hugo. Die Gesellschaft für Philosophie, ihre Gründung und ihre Ziele. *Ph. Wochenschrift* (Renner), Bd. I, 1/2, 07.

1(07) Goblot, Ed. La licence de philosophie. *R. mét. mor.*, janvier 07.

1(07) Puccini, R. L'istituto superiore di filosofia nell' Università cattolica di Lovaino (1890-1904) secondo la relazione del Dottore Augusto Pelzer. *Scuol. c.*, juil., sept. 04.

1(08) Bab, E. Neue Probleme. Berlin, Schildberger, 06.

1(08) Harrison, Fred. Memories and Thoughts. New-York, Macmillan, 06.

1(08) Lafargue, Paul. Social and philosophical studies. Translated by Ch. H. Kerr. Chicago, Kerr, 06.

1(08) Ragon, E. Fantaisies philosophiques et historiques. *Ens. ch.*, 1er janvier 07.

1(08) Studies in philosophy and psychology by students of C. E. Garman. Boston, Houghton Mifflin C°, 06.

1(09) Ardigo. I tre momenti critici nella storia della gnostica della filosofia moderna. *Riv. di Filos. e sc. affini* (Marchesini), VIII, vol. 2, 06.

1(09) Baur, Ludw. Der gegenwärtige Stand der Philosophie. *Ph. Jahrb.*, XX, 1, 07.

1(09) Biguet. Philosophes modernes et philosophes scolastiques. *Sci. c.*, juillet 06.

1(09) Blochet, E. Etudes sur l'ésotérisme musulman. *Mus.*, N. S., VII, 3, 06.

1(09) Brunetière, Ferdin. Les philosophes et la société française. *R. D. Mo.*, 1er déc. 06.

1(09) Byse, Ch. La théosophie hindoue ou la philosophie des Yoguis. *R. th. ph.*, nov. 06.

1(09) Cappellazzi, Andrea. Le due mentalità. *Scuol. c.*, mai, juil., sept. 05.

1(09) Deussen, P. Allgemeine Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig, Brockhaus, 06.

1(09) Deussen, P. Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam. Leipzig, Brockhaus, 06.

1(09) Deussen, P. Outline of the Vedanta System of philosophy, according to Sankara, translated by Woods. New-York, Grafton, 06.

1(09) Diès. L'évolution de la théologie dans la philosophie grecque : d'Empédocle à Socrate. *R. d'hist. et lit. relig.*, n° 4, 06.

1(09) Falkenberg, R. Hilfsbuch zur Geschichte der Philosophie seit Kant. 2. Aufl. Leipzig, Veit, 04.

1(09) Gentile, G. La filosofia in Italia dopo il 1850. I. I Platonici. Francesco Bonatelli e l'influsso di Lotze in Italia. *La Critica* (Croce), V, 1, 07.

1(09) Gonzalez, Card. Z. Histoire de la philosophie (trad. de l'espagnol par le R. P. G. de Pascal). T. IV. Paris, Lethielleux.

1(09) Gouraud, Mgr. Etudes analytiques sur les auteurs philosophiques et notions sommaires d'histoire de la philosophie, 12e éd. Paris, Belin, 07.

1(09) Höffding, Harald. Storia della filosofia moderna (traduz. del tedesco del prof. P. Martinetti). Vol. II. Torino, Bocca, 06.

1(09) Lovejoy. The fundamental concept of primitive philosophy. *Mon.*, vol. XVI, n° 3, 06.

1(09) LISHMAN, W. E. Reflections on Kidds « Principles of Western Civilization ». *Int. J. Eth.*, oct. 06.

1(09) MESSER, A. Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. *Kantst.*, XI, 3 u. 4, 06.

109 RICKABY, Jos. Free will and four english philosophers (Hobbes, Locke, Hume and Mill). London, Burns and Oates, 06.

1(09) RODIER, G. La philosophie ancienne. I. Des origines à Aristote (Revue générale). *R. synth. h.*, oct. 06.

1(09) SCHLATTER, A. Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag *(Beiträge z. Förderung christl. Theologie*, X, 4/5, 06). Gütersloh, Bertelsmann.

1(09) ROSCHER, W. Die Hebdomadenlehre der griechischen Philosophen und Aerzte. S. : Abhandlungen in Wiss. I.

1(09) TRUBECKOI, S. N. Storia della filosofia antica (in russo). Moscou, Kuchnerev, 06.

11 et 12. Métaphysique et Cosmologie.

11(02) PÉCSI, G. Cursus brevis Philosophiae. Vol. I : Logica, Metaphysica. Gran, Buzárovits, 06.

111,1 GEISSLER. Persönlichkeitsgefühl, Empfindung, Sein und Bewusstsein. *Arch. ges. Ps.*, VII, 1 u. 2, 06.

111,1 PICHLER, H. Ueber die Arten des Seins. Wien, Braumüller, 06.

111,1 WARRIN. La synthèse concrète. Etude métaphysique de la vie. Paris, Bodin, 06.

111,3(07) MERTENS, P. X. Valeur objective de l'idée de substance. *R. de ph.*, déc. 05.

111,5 MIRANDA, Luigi. L'inconoscibile nel cristianesimo, nella teoria spenceriana e nel positivismo. Napoli, Pierro, 06.

112 BOUCAUD, Ch. L'être et l'amour. *R. de ph.*, janvier 07.

112 KULKE, E. Kritik der Philosophie des Schönen. Leipzig, Deutsche Verlagsaktiengesellschaft, 06.

113 BOERIS, A. Saggio di filosofia della natura. Pinerolo, Ferrero, 06.

113 DENNERT, E. Die Weltanschauung der modernen Naturforscher. Stuttgart, Kielmann, 06.

113 GOLDSCHMIDT, V. A propos de l'harmonie dans l'Univers, contribution à la Cosmogonie (en allemand). *Annalen der Naturphilosophie*, déc. 05.

113 LANKESTER, E. Natur und Mensch. Leipzig, Owen, 06.

113 LIPPS, Th. Naturwissenschaft und Weltanschauung. Heidelberg, Winter, 06.

113 PARSONS, J. D. The nature and purpose of the Universe. London, Fisher Unwin, 06.

113 UDE, J. Monistische oder teleologische Weltanschauung ? Graz, Styria, 07.

113(02) HUGON, R. P. Cursus philosophiae thomisticae. Vol. II : Philosophia naturalis ; 1ª pars : Cosmologia. Paris, Lethielleux, 06.

113(02) WILLEMS, C. Institutiones philosophicae. Vol. II continens cosmologiam, psychologiam, theologiam naturalem. Trier, Paulinus-Druckerei, 06.

113(09) Busse, L. Die Weltanschauungen der grossen Philosophen der Neuzeit. 2. Aufl. (aus *Natur u. Geisteswelt*, Bd. 56). Leipzig, Teubner, 06.

114 Farges, Albert. L'idea del continuo nello spazio e nel tempo. Confutazione del Kantismo, del Dinamismo e del Realismo (versione italiana). Siena, tip. pontif. S. Bernardino, 04.

114 Mach, E. Space and Geometry in the light of physiological, psychological, and physical inquiry. From the German by Th. J. Mc Cormack. Chicago, Open Court Publishing C°, 06.

114 Segal. Ueber die Wohlgefälligkeit einfacher räumlicher Formen. *Arch. ges. Ps.*, VII, 1 u. 2, 06.

115 Farges, Alb. L'idea del continuo nello spazio e nel tempo. Confutazione del Kantismo, del Dinamismo e del Realismo (versione italiana). Siena, tip. pontif. S. Bernardino, 04.

115 Jevons, F. B. Timelessness. *Pro. Arist. S.*, N. S., vol. VI, 06.

115 Kramár, Old. Sur l'origine de la chronométrie (en tchèque). *Ceska Mysl*, V, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 04.

115 Marshall, H. Rutgers. The Time Quality. *Mind*, january 07.

116 Hannequin, A. La philosophie de Leibniz et les lois du mouvement. *R. mét. mor.*, nov. 06.

117 Ballerini, Paolo. Il radio. *Scuol. c.*, mars, avril 04.

117 Curie, Mme. Les théories modernes relatives à l'électricité et à la matière. *R. sc.*, n° 21, 24 nov. 06.

117 de Varenne, André. Sur la subjectivité de la matière. *R. des Idées*, n° 35, nov. 06.

117 Stöhr, A. Philosophie der unbelebten Materie. Leipzig, Barth, 07.

117 Véronnet, Alex. La matière, les ions, les électrons. *R. de ph.*, déc. 06, janv. 07.

117 Woods, H. Aether: Theory of the nature of aether and of its place in the Universe. London, 06.

118 Massetani, G. Forza, vita, psiche. Livorno, Debatte, 06.

118 Tawney, G. A. Constitutive Consistency. *Ph. R.*, jan. 07.

119 Farges, Alb. L'idea del continuo nello spazio e nel tempo. Confutazione del Kantismo, del Dinamismo e del Realismo (versione italiana sulla 5^e^ ediz. francese). Siena, tip. pontif. S. Bernardino, 04.

119 Pitkin, W. B. Continuity and number. *Ph. R.*, nov. 06.

119 Schwartze. Bemerkungen über die logische Bedeutung der Zahl. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung*, Bd. III, 5/6, 06.

122 Geyser, J. Naturerkenntnis und Kausalgesetz. Eine krit.-positive Studie zur Erkenntnistheorie. Münster, Schöningh, 06.

122 Puccini, Rob. Il principio di causalità e l'esistenza di Dio di fronte alla scienza moderna. *Scuol. c.*, déc. 04.

122 Rashdall, Hastings. Causality and the principles of historical evidence. *Pro. Arist. S.*, N. S., vol. VI, 06.

124 Fraser, Campbell. Our final venture. *Hibb. J.*, jan. 07.

124 Hodgson, Shadworth H. Teleology. *Pro. Arist. S.*, N. S., vol. VI, 06.

124 Mac Coll, Hugh. Chance or Purpose? *Hibb. J.*, jan. 07.

124(09) Alexander, H. B. The evolution of ideals. *Int. J. Eth.*, april 06.

13. Anthropologie.

13(01) Eisler, Dr R. Leib und Seele. Darstellung und Kritik der neueren Theorien des Verhältnisses zwischen phys. u. psych. Dasein. Leipzig, Barth, 06.

13(01) Forel, A. L'âme et le système nerveux. Paris, 06.

13(01) Gaffuri, Ces. Ancora « I precursori dell' Uomo ». *Scuol. c.*, mai, août 06.

13(01) Hudson, Th. Jay. Der göttliche Ursprung des Menschen und sein Beweis durch die Evolution und Psychologie. Leipzig, Strauch, 07.

13(01) Lafosse, V. Was ist der Mensch? Seine Natur. Strassburg, Singer, 06.

13(01) Lankester, E. Natur und Mensch. Leipzig, Owen, 06.

13(01) Sabatier, Camille. Le duplicisme humain. Paris, Alcan, 07.

13(01) Scheffler, H. und Körner, Th. Was ist der Mensch? Leipzig, Haberland, 06.

13(09) Klein, A. Die modernen Theorien über das allgemeine Verhältnis von Leib und Seele. Breslau, Koebner, 07.

132 Franz, Shepherd Ivory. Psychological opportunity in Psychiatry. *J. ph., ps. and sc. Methods*, vol. III, nº 21, 11 oct. 06.

132 Revault d'Allonnes. Psychologie d'un démon familier (communication à la Société de Psychologie). *J. ps. n. p.*, nov.-déc. 06

132 Surbled, Dr. Doute et crédulité. *Pens. c.*, déc. 06.

132,1 Marie, A. Mysticisme et folie. *R. des Idées*, 15 oct. 06. Paris, Giard et Brière, 06.

132,4 Ingegnieros, J. Le langage musical et les hystériques. Paris, Alcan, 06.

132,4 Ingegnieros, J. Le rire hystérique. *J. ps. n. p.*, nov.-déc. 06.

132,6 Lombroso, Cesare. Le crime. Causes et remèdes, 2e éd. Paris, Alcan, 07.

132,6 Masini. Il fascino della criminalità. *Riv. di Psic. applicata alla Pedagogia ed alla Psicopatologia* (Ferrari), II, 4, 06.

132,6(09) Joly, H. La Belgique criminelle. Paris, Gabalda, 06.

132,6(09) Joly, H. Etudes sur la criminalité belge, ses rapports avec les conditions économiques. *Réforme sociale*, 16 mars 06.

133 Grasset, J. L'occultisme. *R. D. Mo.*, 1er nov. 06.

133,7 Bozzano, E. César Lombroso et la psychologie supernormale. *Ann. sc. ps.*, juil. 06.

133,7 Lapponi, Dr J. L'hypnotisme et le spiritisme. Paris, Perrin, 07.

133,7 Lapponi, Dr Gius. Ipnotismo e spiritismo (studio medico-critico), 2a ed. Roma, Desclée, 06.

133,7 Lapponi, Dr. Hypnotismus und Spiritismus. Deutsche Ausgabe von M. Luttenbacher. Leipzig, B. Elischer Nachfolger.

134 Gasc-Desfossés, Ed. Le magnétisme vital, 2e éd. Paris, Rudeval, 07.

134 Lapponi, Dr. Hypnotismus und Spiritismus. Deutsche Ausgabe von M. Luttenbacher. Leipzig, B. Elischer Nachfolger.

134 Lapponi, Dr J. L'hypnotisme et le spiritisme. Paris, Perrin, 07.

134 LAPPONI, Dr Gius. Ipnotismo e spiritismo (studio medico-critico), 2a ed. Roma, Desclée, 06.

134 MOUTON, Dr. Le magnétisme humain : l'hypnotisme et le spiritualisme modernes. Paris, Perrin, 07.

135 KRAEPELIN, E. Ueber Sprachstörungen im Traume. Leipzig, Engelmann, 06.

135 SURBLED, Dr. La cause du sommeil. *Pens. c.*, oct. 06.

135 VASCHIDE et MEUNIER, R. La mémoire des rêves et la mémoire dans les rêves. *R. de ph.*, déc. 06.

136,1 DE CASTRO OSORIO, Anna. Portugal : les femmes portugaises. *R. int. Sociol.*, août-sept., oct. 06.

136,1 KRONFELD, Arth. Sexualität und ästhetisches Empfinden in ihrem genetischen Zusammenhange. Strassburg, 06.

136,1 PUCCINI, R. L'educazione della donna ai tempi nostri nei popoli più civili. Milano, Cogliati, 04.

136,1 PUDOR, H. Das Geschlecht, gegen W. Flies. Berlin-Steglitz, Pudor, 06.

136,1 THOMAS, W. I. The adventitious character of Woman. *Am. J. Sociol.*, july 06.

136,1 WARD, Lester F. Les forces phylogénétiques. *R. int. Sociol.*, nov. 05.

136,1 : 3 CHEYSSON, E. Le rôle social de la femme. Discussion (Société de Sociologie de Paris). *R. int. Sociol.*, déc. 05.

136,3 BOLTE, R. Uneheliche Herkunft und Degeneration. *Arch. f. Rassen u. Gesellschaftsbiologie*, mars-avril 06.

136,4 BALDWIN, J. M. Mental development in the Child and the race : methods and processes. Third edition, revised. London, Macmillan, 06.

136,4 DE LA GRASSERIE, R. Du principe sociologique des nationalités. *R. int. Sociol.*, juin 06.

136,4 DIRR, A. Rassen und Kulturzusammenhang in Asien und Europa. *Politisch-anthropologische Revue*, sept. 06.

136,4 FINOT, J. Das Rassenvorurteil. Uebersetzt von Müller-Röder. Berlin, Hüpeden u. Merzyn, 06.

136,4 HOUZÉ. L'Aryen et l'anthroposociologie. Paris, Giard et Brière, 06.

136,4 LABEYRIE, C. Le Français est-il essentiellement irréligieux? *Sc. c.*, août 06.

136,4 LAMPRECHT, K. Traits principaux de la vie de l'âme moderne en Allemagne (en allemand). *Annalen der Naturphilosophie*, déc. 05.

136,4 NICEFORO, Alfr. Etude anthropologique des classes pauvres. *R. int. Sociol.*, mai 05.

136,4 ROYCE, Jos. Race questions and prejudices. *Int. J. Eth.*, april 06.

136,4 SAVARY, Hélie-Robert. La détérioration physique du peuple anglais (à propos d'une enquête récente). *Ann. sc. pol.*, sept. 05.

136,4 VAN GENNEP, M. A. La place des indigènes australiens dans l'évolution humaine. *R. des Idées*, 15 mars 06.

136,4 JENNINGS, H. S. Behaviour of the lower organisms. New-York, Macmillan, 06.

136,7 Baldwin, J. M. Mental development in the Child and the race : methods and processes. Third edition, revised. London, Macmillan, 06.

136,7 King. F. The Psychology of Child development. London,06.

136,7 Schulze, Rud. Die Mimik des Kindes. Leipzig, Voigtländer, 06.

136,7 Senet. La intensidad de las percepciones en los niños. *Arch. de Pedagogia y ciencias afines* (Mercante), I, 1, 06. La Plata.

136,8 Niceforo, Alfr. Lignes générales d'une anthropologie des classes pauvres. *R. socialiste*, février 06.

136,8 Niceforo, Alfr. Etude anthropologique des classes pauvres. *R. int. Sociol.*, mai 05.

136,8 Vaschide, N. et Binet-Valmer, G. Introduction à l'étude de la psychologie des élites de la démocratie. *R. int. Sociol.*, août-sept. 05.

136,8 : 153,7 Chide, A. La conscience sociologique. *R. int. Sociol.*, oct. 06.

137 Heymans, G. und Wiersma, E. Beiträge zur speziellen Psychologie auf Grund einer Massenuntersuchung. *Z. Ps.* (Ebbinghaus), 42, 2 u. 3, 4 u. 5, 06.

137 Strauss, Gaston. Essai sur le caractère. *R. int. Sociol.*, août-sept. 05.

139 Adamkiewicz, Dr Alb. Pensée inconsciente et vision de la pensée. Trad. de l'allemand par Mme la baronne Henri de Rothschild. Paris, Rousset, 06.

139 Grasset, Dr J. La fonction du langage et la localisation des centres psychiques dans le cerveau. *R. de ph.*, janv. 07.

139 Surbled, Dr. Un grand progrès de la cérébrologie. Revision de la question de l'aphasie. Siège cérébral de la mémoire sensible. *Pens. c.*, nov. 06.

139 : 612 Polimanti. Contributi alla fisiologia ed anatomia dei lobi frontali. Roma, Bertero, 06.

14. Systèmes philosophiques.

141 Braun. Egoismus und Wesenswelt. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung*, Bd. III, 12/13, 06.

141 de Gaultier, Jules. Commentaire des raisons de l'Idéalisme. *R. des Idées*, 15 déc. 06.

141 Gibson, R. Boyce. A peace policy for Idealists. *Hibb. J.*, jan. 07.

141 Russell, John E. Objective Idealism and revised Empiricism. *Ph. R.*, nov. 06.

141 Mielle, P. Les postulats de l'idéalisme et la théorie de la connaissance. *Pens. c.*, janv. 07.

141 Muensterberg, H. Science and Idealism. Boston, Houghton, 06.

141 Rigby, Thom. Subjective Idealism. *Month*, oct. 04.

141 Skala, Rich. Zum « kritischen Idealismus ». *Arch. syst. Ph.*, XII, 4, 06.

141 Willems, C. Die Erkenntnislehre des modernen Idealismus. Trier, Paulinus-Druckerei, 06.

141(09) Alexander, Hartley B. The evolution of ideals. *Int. J. Eth.*, april 06.

141(09) Ranzoli. Sulle origini del moderno idealismo. *Riv. di Filos. e sc. affini* (Marchesini), Padua, VIII, vol. 1, n°s 5-6, 06.
142 Weir, Archibald. A student's introduction to the critical philosophy. Oxford, Thornton, 06.
143 Losskij, N. Die Fundamentierung des Intuitivismus (russisch). St Petersburg, 06.
144 Abb. Kritik des kantschen Apriorismus vom Standpunkte des reinen Empirismus aus. *Arch. ges. Ps.*, VII, 3 u. 4, 06.
144 Russell, John E. The logical issue of radical empiricism. *Ph. R.*, nov. 06.
144 Russell, John E. Objective idealism and revised empiricism. *Ph. R.*, nov. 06.
146 Harrison, Fred. Positivists and Dr Coit. *Int. J. Eth.*, oct. 06.
146 Maggi, L. Il positivismo naturale. Roma, Tip. Moderna, 06.
146 Miranda, Luigi. L'inconoscibile nel cristianesimo, nella teoria spenceriana e nel positivismo. Napoli, Pierro, 06.
147 Thamiry, E. L'immanence et les raisons séminales, les problèmes de la vie et de l'action divines. *R. sc. eccl.*, mai 06.
149,1 Canella, Dr G. Per lo studio del problema degli Universali nella Scolastica. *Scuol. c.*, oct., déc. 04, février, juin 05.
149,1 Hedde, R. P. René. Nominalisme et réalisme. *R. thom.*, janv.-février 07.
149,2 Hedde, R. P. René. Nominalisme et réalisme. *R. thom.*, janv.-février 07.
149,3 Le Leu, L. La mystique divine et sa psychologie générale. *Ann. ph. ch.*, nov. 06.
149,3 Marie, A. Mysticisme et folie. *R. des Idées*, 15 oct. 06.
149,5 Keller, H. Optimismus. Uebersetzt von Lautenbach. Stuttgart, Lutz, 06.
149,6 Heymann. Eduard von Hartmann und der Ursprung des Pessimismus. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung*, Bd. III, 12/13, 06.
149,7 Ballerini, Gius. Increduli e credenti nell' ora presente. *Scuol. c.*, févr., avril, juin 04.
149,7 J. G. Agnosticism. *Month*, oct. 06.
149,7 Miranda, Luigi. L'inconoscibile nel cristianesimo, nella teoria spenceriana e nel positivismo. Napoli, Pierro, 06.
149,911 Crosta, Clino. Il neorazionalismo nelle riviste. *Scuol. c.*, avril 04.
149,912 Bláha, In. Ern. L'analyse et le scepticisme (en tchèque). *Ceska Mysl*, V, 2, 04.
149,914 Fiessinger. Science et spiritualisme. Paris, Perrin, 06.
149,914 Mouton, Dr. Le magnétisme humain : l'hypnotisme et le spiritualisme modernes. Paris, Perrin, 07.
149,915 Fitch, M. H. The physical basis of mind and morals. Chicago, Kerr, 06.
149,915 Franze, P. C. Monismus des Geistes. Halle, Marhold, 07.
149,915 Gore, Wil. C. The made absolute of a Pluralist (Discussion). *J. ph., ps. and sc. Methods*, vol. III, n° 21, 11 oct. 06.
149,915 Klimke, Friedrich. Die Philosophie des Monismus. *Jahrb. Ph. sp. Th.*, XXI, 3, 07.

149,915 Natorp, P. Jemand und Ich. Ein Gespräch über Monismus, Ethik und Christentum. Den Metaphysikern d. Bremer « Roland » gewidmet. Stuttgart, Frommann, 06.
149,915 Thooris, Dr A. La philosophie du Monisme. Paris et Lille, 07.
149,915 Ude, J. Monistische oder teleologische Weltanschauung? Graz, Styria, 06.
149,916 Bonnier, Gaston. La création actuelle des espèces. *R. des Idées*, 10 déc. 06.
149,916 Calderoni, G. L'evoluzione e i suoi limiti. Roma, Desclée, 06.
149,916 de Sinéty, R. P. R. L'haeckélianisme et les idées du P. Wasmann sur l'évolution. *R. q. sc.*, janv. 06.
149,916 Gaffuri, Ces. Ancora « I Precursori dell' Uomo ». *Scuol. c.*, mai, août 06.
149,916 Gemelli, Dr Ag. Su di un nuovo indirizzo della teoria dell' evoluzione. *Scuol. c.*, janv., févr., avril, mai, juin 06.
149,916 Gemelli, Dr Ag. Conflitto di tendenze. *Scuol. c.*, juil., août 06.
149,916 Laloy, L. Parasitisme et Mutualisme de la nature. Paris, Alcan, 06.
149,916 Necchi, Dr L. A proposito di un nuovo libro sull' evoluzione. *Scuol. c.*, juin 06.
149,916 Schmutzer, J. Mutaties naar de onderzoekingen van Prof. Hugo de Vries. *De K.*, nov. 06.
149,916 Schneider, K. C. Einführung in die Deszendenztheorie. Sechs Vorträge. Jena, Fischer, 06.
149,916 Wasmann, E. Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie. 3. Aufl. Freiburg, Herder, 06.
149,917 De Munnynck, P. M. Les bases psychologiques du mécanicisme. *R. sc. ph. et théol.*, janv. 07.
149,918 Schneider, R. Die Grundzüge der theosophischen Lehren. Lorch, Rohm, 06.
149,918 Waterreus, J. De anti-christelijke leer der theosofie. Haarlem, Van Alfen.
149,919 Biguet. Philosophes modernes et philosophes scolastiques. *Sc. c.*, juil. 06.
149,919 Canella, Dr G. Per lo studio del problema degli Universali nella Scolastica. *Scuol. c.*, oct., déc. 04, février, juin 05.
149.919 De Wulf, M. A propos du « Libéralisme philosophique ». *Et. fr.*, juil. 05.
149,919 Garcia, R. P. Guil. Tomismo y neotomismo. San Luis de Potosi, Libreria española.
149,921 Garcia, R. P. Guil. Tomismo y neotomismo. San Luis de Potosi, Libreria española.
149,922 Evellin, P. La raison pure et les antinomies. Etude critique de la philosophie kantienne. Paris, Alcan, 07.
149,922 Regout, L. Wederlegging van het Kantisme. *Stud.*, LXVII, 1, 06.
149,923 Hicks, G. Dawes. Reply to Dr Stout. *Pro. Arist. S.*, N. S., vol. VI, 06.
149,923 Stout, G. F. Neo-Kantism as represented by Dr Dawes Hicks. *Pro. Arist. S.*, N. S., VI, 06.

149,928 Morando, Gius. La filosofia dell' azione e l'apologetica moderna. *Riv. rosminiana*, luglio 06.

149,928 Pierce. Prolegomena to an Apology for Pragmatism. *Mon.*, XVI, 4, 06.

149,928 Rusk, Robert R. Die pragmatische und humanistische Strömung in der modernen englischen Philosophie. Leipzig, Frommann, 06.

149,928 Vailati. Pragmatism and mathematical Logic. *Mon.*, XVI, 4, 06.

15. Psychologie.

15 : 17 Egger, Vict. Rapports de la morale et de la psychologie. *R. c. c.*, 27 déc. 06.

15 : 612 Rageot, Gaston. Les résultats de la psycho-physiologie. *R. D. Mo.*, 1er sept. 06.

15(01) Bertrand, A. Esthétique et psychologie. *R. ph.*, janv. 07.

15(01) Billia, L. M. L'oggetto della psicologia, discorso al V. Congresso intern. di psicologia in Roma. Firenze, Rassegna Nazionale, 06.

15(01) Matisse, G. Les méthodes de la psychologie. *R. des Idées*, 15 déc. 06.

15(01) Navarro. Nociones de psicologia. Tarragona, Asis, 06.

15(02) Alengry. Psychologie et éducation : Leçons de psychologie. 2 vol. Paris. Picard, 07.

15(02) Beysens, J. Th. Algemeene Zielkunde. 3e Deel : Zieleleer. De Mensch. Onsterfelijkheid. Het Dier. Amsterdam, Van Langenhuysen, 06.

15(02) Boedder, B. Psychologia rationalis. Ed. III. Freiburg, Herder, 06.

15(02) Gabryl, F. Psychologia. Krakau, 06.

15(02) Mercier, D. Psychologie, I. Bd. : Das organische und das sinnliche Leben. Uebersetzung aus d. sechsten Auflage des Französischen von L. Habrich. Kempten, Kösel, 06.

15(02) Willems, Dr C. Institutiones philosophicae. Vol. II continens cosmologiam, psychologiam, theologiam naturalem. Trier, Paulinus-Druckerei, 06.

15(06) Ballerini, G. A proposito del V. Congresso internazionale di psicologia. *Scuol. c.*, juil. 05.

15(08) Studies in philosophy and psychology by students of C. E. Garman. Boston, Houghton, Mifflin Co, 06.

15(09) Faggi, A. Gli albori della Psicologia in Grecia. *R. fil.*, vol. IX, 4, 06.

15(09) Richet, Ch. The future of Psychology. *Annals of Ps. Sc.*, sept. 06.

15(09) Valyi. Zur Zukunftsfrage der Psychologie. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung*, IV, 6/7, 06.

151 Bechterew. L'activité psychique de la vie, trad. du russe par le Dr Keraval. Paris, Cocoz, 06.

151 Forel. L'âme et le système nerveux. Paris, Steinheil, 06.

151 Habrich, L. Leben und Seele. Kempten, Kösel, 06.

151 James, Wil. The energies of men. *Ph. R.*, jan. 07.

151,2 Adamkiewicz Dr Alb. Pensée inconsciente et vision de la pensée. Trad. de l'allemand par Mme la baronne Henri de Rothschild. Paris, Rousset, 06.

151,2 Cornelius, H. Psychologische Prinzipienfragen. *Z. Ps.* (Ebbinghaus), 42, 6 ; 43, 1 u. 2, 06.
151,2 Eisler, R. Einführung in die Erkenntnistheorie. Leipzig, Barth, 07.
151,2 Geyser, J. Naturerkenntnis und Kausalgesetz. Eine krit.-positive Studie zur Erkenntnistheorie. Münster, Schöningh, 06.
151,2 Jarosch, A. Die Herkunft der Seele und Elemente der Erkenntnis. Versuch einer vergleichenden Weltanschauung (russisch). St Petersburg, 06
151,2 Kuntze, Dr Friedr. Die kritische Lehre von der Objektivität. Versuch einer weiterführenden Darstellung des Zentralproblems der kantischen Erkenntniskritik. Heidelberg, Winter, 06.
151,2 Mielle, P. Les postulats de l'idéalisme et la théorie de la connaissance. *Pens. c.*, janv. 06.
151,2 Prichard, H. A. A criticism of the psychologists treatment of knowledge. *Mind*, january 07.
151,3 Klimke, Friedr. Der Instinkt. *Ph. Jahrb.*, XX, 1, 07.
151,3 Wasmann, E. Menschen- und Tierseele. 3. Aufl. Köln, Bachem, 06.
151,3 Wundt, W. Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. 4. Aufl. Hamburg, Voss, 06.
151,4 Joachimi-Dege, Marie. Das Wesen des menschlichen Seelen- und Geisteslebens. *Arch. syst. Ph.*, XII. 4, 06.
151,4 Massetani, G. Forza, vita, psyche. Livorno, Debatte, 06.
151,4 Perrini, C. La psiche umana. Benevento, Alessandro, 06.
151,4 Wasmann, E. Menschen- und Tierseele. 3. Aufl. Köln, Bachem, 06.
151,4 Weyer, Edw. Moffat. A new search for the soul. *Int. J. Eth.*, january 07.
151,4 Wundt, Wil. Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. 4. Aufl Hamburg, Voss, 86.
151,5 Jarosch, A. Die Herkunft der Seele und Elemente der Erkenntnis. Versuch einer vergleichenden Weltanschauung. St Petersburg, 06.
151,56 Andresen. Die Unsterblichkeitsfrage. Leipzig, Lotus-Verlag, 06.
151,56 Haushofer, M. Das Jenseits im Lichte der Politik und der modernen Weltanschauung. München, Lehmann, 05.
151,56 Hyslop, J. H. Science and a future life. London, 06.
151,56(09) Stockwell, C. T. The evolution of immortality. Boston, West C°, 06.
152 Dehove, H. Sur la perception extérieure. *R. de ph.*, janv. 07.
152 Hicks, G. Dawes. Sense presentation and Thought. *Pro. Arist. S.*, N. S., vol. VI, 06.
152 Moore, G. E. The nature and reality of objects of perception. *Pro. Arist. S.*, N. S., vol. VI, 06.
152 Sollier, Dr. Les données de la sensibilité subjective (Communication à la Société de Psychologie). *J. ps. n. p.*, nov.-déc. 06.
152 Benussi, W. Experimentelles über Vorstellungsinadäquatheit. *Z. Ps.* (Ebbinghaus), 42, 1, 06.
152 Spinnael, Rumold. La théorie de la sensation. *R. August.*, 1er janv. 06.

152 Störring. Experimentelle Beiträge zur Lehre vom Gefühl (S. A. aus d. *Arch. ges. Ps.*, VI, 3). Leipzig, 05.

152,1 Egger, V. Une illusion visuelle. *R. ph.*, déc. 06.

152,1 Gruendberg, W. Ueber die scheinbare Verschiebung zwischen zwei verschiedenfarbigen Flächen im durchfallenden Lichte. *Z. Ps.* (Ebbinghaus), 42, 1, 06.

152,1 Veraguth, O. Die Verlegung diaskleral in das menschliche Auge einfallender Lichtreize in den Raum. *Z. Ps.* (Ebbinghaus), 42, 2 u. 3, 06.

152,2 Zielinski. Der Rythmus der römischen Kunstprosa und seine psycholog. Grundlagen. *Arch. ges. Ps.*, VII, 1 u. 2, 06.

152,7 Mach, Dr E. Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen. 5. Aufl. Jena, Fischer, 07.

152,7 Van Biervliet, J. J. La psychologie quantitative. *R. ph.*, janv., février 07.

152,7(09) Della Valle, G. La fase attuale della Psicologia sperimentale ed il Congresso di Würzburg. *R. fil.*, vol. IX, 4, sett.-ottobre 06.

152,8 Katz, D. Experimentelle Beiträge zur Psychologie des Vergleichs im Gebiete des Zeitsinns. *Z. Ps.* (Ebbinghaus), 42, 4, 5 u. 6, 06.

152,8 Marshall, H. Rutgers. The Time Quality. *Mind*, jan. 07.

152,8 Moore, G. E. The nature and reality of objects of perception. *Pro. Arist. S.*, N. S. vol. VI, 06.

152,8 Petronievics, Dr Br. Ueber die Wahrnehmung der Tiefendimension. *Arch. syst. Ph.*, XII, 4, 06.

152,8 : 153,1 Radokovic, M. Ueber eine besondere Klasse abstrakter Begriffe. *Z. Ps.* (Ebbinghaus), 42, 1, 06.

153 Dwelshauvers, G. Raison et intuition. Etude sur la philosophie de M. Henri Bergson. *R. c. c.*, 6 déc. 06, 3, 17 janv. 07.

153 Fitch, M. H. The physical basis of mind and morals. Chicago, Kerr, 06.

153 Franze, P. C. Monismus des Geistes. Halle, Marhold, 07.

153 Hicks, G. Dawes. Sense presentation and Thought. *Pro. Arist. S.*, N. S., vol. VI, 06.

153 Hoernlé, Alfred. Image, Idea and Meaning. *Mind*, jan. 07.

153 Joachimi-Dege, Marie. Das Wesen des menschlichen Seelen- und Geisteslebens. *Arch. syst. Ph.*, XII, 4, 06.

153 Lalande, A. Sur une fausse exigence de la raison dans la méthode des sciences morales. *R. mét. mor.*, janv. 07.

153 Mattiussi, Guido. Immanenza intellettiva. *Scuol. c.*, février, avril, 06.

153 Messer. Experim.-psycholog. Untersuchungen über das Denken. *Arch. ges. Ps.*, VIII, 1 u. 2, 06.

153 Schiller, F. C. S., Bosanquet, B. and Hastings Rashdall. Symposium. Can Logic abstract from the psychological conditions of thinking? *Pro. Arist. S.*, N. S., vol. VI, 06.

153,1 Arnold, Felix. The given situation in Attention. *J. ph., ps. and sc. Methods*, vol. III, nº 21, 11 oct. 06.

153,1 d'Alonnes, G. L'attention s'explique-t-elle par les excitations extérieures ou par une activité propre du cerveau? *R. sc.*, 1er déc. 06.

153,1 Duessel, K. Anschauung, Begriff und Wahrheit. Eine logische Untersuchung. Tübingen, Mohr, 06.

153,1 Labeyrie, C. Le concept. *Sc. c.*, août, sept., oct. 06.

153,1 Lafontaine, A. L'attention : description du phénomène. *Ens. ch.*, 1er janv. 07.

153,1 Meinong, A. In Sachen der Annahmen. *Z. Ps. Ph.*, févr. 06.

153,2 Stéhule, J. La controverse sur l'association par ressemblance (en tchèque). *Ceska Mysl*, V, 1, 2, 3, 04.

153,5 Lipps. Ueber Urteilsgefühle. *Arch. ges. Ps.*, VII, 1 u. 2, 06.

153,7 Bazaillas. Thèse : L'évolution interne des états personnels et la constitution progressive du moi. Discussion : Malapert. *Bu. S. fr. ph.*, juin 06.

153,7 Carneri, B. Empfindung und Bewusstsein. 2. Aufl. Stuttgart, Kröner, 06.

153,7 Cazals, Gabriel. Une conception nouvelle de la personnalité. Etude et revue critique. *R. de ph.*, déc. 06.

153,7 Draghicesco, D. Le problème de la conscience. Etude psycho-sociologique. Paris, Alcan, 07.

153,7 Geissler. Persönlichkeitsgefühl, Empfindung, Sein und Bewusstsein. *Arch. ges. Ps.*, VII, 1 u. 2, 06.

153,7 Gore, W. C. The made absolute of a Pluralist (Discussion). *J. ph., ps. and sc. Methods*, III, 21, 11 oct. 06.

153,7 Waldeck, O. Das latente Ich. Wien, Szelinski, 06.

153,8 Adamkiewicz, Dr Alb. Pensée inconsciente et vision de la pensée. Trad. de l'allemand par Mme la baronne Henri de Rothschild. Paris, Rousset, 06.

153,8 Labeyrie, C. La connaissance inférieure. *Sc. c.*, juil. 06.

153,8 Pierce, A. H. An appeal from the prevailing doctrine of a detached consciousness (Studies in Philosophy and Psychology). New-York, Houghton, 06.

154 Mercante. Memoria visiva y auditiva. *Arch. de Pedagogia y ciencias afines* (Mercante), I, 2, 06. La Plata.

154 Surbled, Dr. Un grand progrès de la cérébrologie. Revision de la question de l'aphasie. Siège cérébral de la mémoire sensible. *Pens. c.*, nov. 06.

154 Surbled, Dr. La mémoire et les mémoires. *Pens. c.*, janv. 07.

154 Vaschide, N. et Meunier, R. La mémoire des rêves et la mémoire dans les rêves. *R. de ph.*, déc. 06.

155 Hoernlé, Alfred. Image, Idea and Meaning. *Mind*, january 07.

155 Ribot, Th. Essay on the creative Imagination. Transl. from the French by Albert H. N. Baron. London, Kegan Paul, 06.

155 Saenger. Hilfsmittel der Phantasie. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung*, Bd. III, 7/8, 06.

157 Carneri, B. Empfindung und Bewusstsein. 2. Aufl. Stuttgart, Kröner, 06.

157 de Montesquiou, Léon. Les diverses phases de la sentimentalité. *R. des Idées*, n° 35, nov. 06.

157 Ernst, P. Merope oder vom Wesen des Tragischen. Berlin, Bard, 06.

157 Geissler. Persönlichkeitsgefühl, Empfindung, Sein und Bewusstsein. *Arch. ges. Ps.*, VII, 1 u. 2, 06.

157 Luquet, G. H. Logique rationnelle et psychologisme. *R. ph.*, déc. 06.

157 Mach, Dr E. Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen. 5. Aufl. Jena, Fischer, 07.

157 Pierce, A. H. Emotional expression and the doctrine of mutations. *J. ph., ps. and sc. Methods*, vol. III, n° 21, 11 oct. 06.

157 Schwan. Ueber die Idee des Tragischen und die Katharsis des Aristoteles. *Ph. Wochenschrift u. Litteraturzeitung* (Renner), Bd. III, n° 3, 06.

157,1 Bertrand, A. Esthétique et psychologie. *R. ph.*, janv. 07.

157,1 Boucaud, Ch. L'être et l'amour. *R. de ph.*, janv. 07.

157,1 Diez, M. Allgemeine Aesthetik. Leipzig, Göschen, 06.

157,1 Gaultier, P. Le sens de l'art, sa nature, son rôle, sa valeur. Paris, Hachette, 07.

157,1 Groos. Zum Problem der ästhetischen Erziehung. *Z. Aesth. u. allg. Kunstwis.* (Dessoir), 1, 3, 06.

157,1 Gross, K. Kunstgenuss. Berlin, Ebering, 06.

157,1 Hamann. Individualismus und Aesthetik. *Z. Aesth. u. allg. Kunstwis.* (Dessoir), I, 3, 06.

157,1 Kinkel. Ueber Kunstgenuss. *Ph. Wochenschrift u. Litteraturzeitung*, Bd. III, 7 8, 06.

157,1 Kirschmann, A. Ueber das Kolorit. *Zeitsch. f. Aesthetik*, janv. 07.

157,1 Kronenberg. Neue Wege der Aesthetik. *Ph. Wochenschrift u. Litteraturzeitung*, Bd. III, 11, 06.

157,1 Kronfeld, Arth. Sexualität und aesthetisches Empfinden in ihrem genetischen Zusammenhange. Strassburg, 06.

157,1 Kulke, E. Kritik der Philosophie des Schönen. Leipzig, Deutsche Verlagsaktiengesellschaft, 06.

157,1 Lindmann Kalischer, Edith. Ueber kunstlerische Wahrheit. Stuttgart, 07.

157,1 Lipps, Th. Ueber einfache Formen der Baukunst. München, Franz, 06.

157,1 Lipps, Th. Die ästhetische Betrachtung und die bildende Kunst. Hamburg, Voss, 06.

157,1 Ribot, Th. La passion esthétique. *R. bleue*, 6 oct. 06.

157,1 Segal, J. Psycholog. und normative Aesthetik. *Zeitsch. f. Aesth.*, janv. 07.

157,1(05) Zeitschrift f. Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft, herausgegeben von Max Dessoir. Stuttgart, 1907, 2e année.

157,1(09) Utitz, E. J. J. Wilh. Heinse und die Aesthetik zur Zeit der deutschen Aufklarung. Halle, Niemeyer, 06.

157,2 Dugas, L. La fonction psychologique du rire. *R. ph.*, déc. 06.

157,2 Ingegnieros, J. Le rire hystérique. *J. ps. n. p.*, nov.-déc. 06.

158 Klimke. Friedr. Der Instinkt. *Ph. Jahrb.*, XX, 1, 07.

158,1 Zmavc, J. Elemente einer allgemeinen Arbeitstheorie (*Berner Studien z. Philosophie u. ihrer Geschichte*, Bd. 48). Bern, Scheitlin, Spring, 06.

158,3 de la Grasserie, R. Etude de linguistique et de psychologie. De la catégorie du genre. Paris, Leroux, 06.

158,3 Grasset, Dr J. La fonction du langage et la localisation des centres psychiques dans le cerveau. *R. de ph.*, janv. 07.

158,3 Ingegnieros, Dr J. Le langage musical et les hystériques. Paris, Alcan, 07.

158,3 Kraepelin, E. Ueber Sprachstörungen im Traume. Leipzig, Engelmann, 06.
158,3 Surbled, D[r]. Un grand progrès de la cérébrologie. Revision de la question de l'aphasie. Siège cérébral de la mémoire sensible. *Pens. c.*, nov. 06.
158,4 Binet, Alfred. La graphologie et la méthode scientifique. *R. du Mois*, 10 nov. 06.
159 Gemelli, D[r] Agost. La volontà nel pensiero del Ven. G. Duns Scoto. *Scuol. c.*, sept. 06.
159 Höffding, Harald. Le concept de la volonté. *R. mét. mor.*, janv. 07.
159 Mattiussi, G. Primato della volontà. *Scuol. c.*, juil., sept. 06.
159 Mentz, P. Das praktische Leben vom Gesichtspunkte des höchstmöglichen Zweckvollens. Leipzig, Wittrin, 06.
159 Meschler, M. Bildung des Willens. *St. M.-L.*, LXXI, 4, 06.
159 Valois, G. L'homme qui veut : Philosophie de l'autorité. Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 06.
159 Zillenius. Der Wille. Leipzig, Modernes Verlagsbureau, 06.
159,1 Ballerini, Gius. Determinismo e libertà. *Scuol. c.*, fév. 06.
159,1 Caló. Il problema della libertà nel pensiero umano. Milano, Sandron, 06.
159,1 Schalmayer, W. Auslese beim Menschen. *Z. Ph. ph. Kr.*, 129, 2, 07.
159,1 Wallis. Die Willensfreiheit : wie fern es sie gibt und nicht gibt. *Th. St. u. Krit.*, II, 1, 07.
159,2 Feilberg, L. Zur Kultur der Seele. Beiträge zu einer praktischen Psychologie. Jena, Diederichs, 06.
159,2 Mentz, P. Das praktische leben vom Gesichtspunkte des höchstmöglichen Zweckvollens. Leipzig, Wittrin, 06.
159,3 Gillet, M. La définition de l'habitude d'après Aristote. *R. sc. ph. th.*, janvier 07.
159,4 Hoernlé, Alfred. Image, Idea and Meaning. *Mind*, jan. 07.

16. Logique.

16(01) Couturat, L. Logique et moralisme (Discussion). *R. mét. mor.*, nov. 06.
16(01) Fechter, P. Grundlagen der Realdialektik. München. Müller, 06.
16(01) Luquet, G. H. Logique rationnelle et psychologisme. *R. ph.*, déc. 06.
16(01) Marbe, K. Beiträge zur Logik und ihren Grenzwissenschaften. *V. w. Ph.*, 4, 06.
16(01) Macleane, Douglas. Reason, Thought and Language, or the many and the one, a revised system of logical doctrine under the forms of idiomatic discourse. London, Frowde, 06.
16(01) Schiller, F. C. S., Bosanquet, B. and Hastings Rashdall. Symposium. Can Logic abstract from the psychological conditions of thinking ? *Pro. Arist. S.*, N. S., vol. VI, 06.
16(02) Jevons, W. St. Leitfaden der Logik. Deutsch von Kleinpeter. Leipzig, Barth, 06.
16(02) Mercier, D. Logica, 1[a] versione italiana sulla 4[a] edizione francese di A. Messina e P. Maccarione. Roma, Pustet, 06.

16(02) Pécsi, G. Cursus brevis Philosophiae. Vol. I : Logica, Metaphysica. Gran, Buzárovits, 06.
161 Bláha, In. Ern. L'analyse et le scepticisme (en tchèque). *Ceska Mysl*, V, 2, 04.
161 Bláha, In. Ern. La synthèse (en tchèque). *Ceska Mysl*, V, 6, 04.
161 Le Dantec, F. Méthodes artificielles et naturelles. *R. ph.*, février 07.
161 Mattiussi, G. Immanenza intellettiva. *Scuol. c.*, mai, juil., août, sept., déc. 05, février, avril 06.
161 Meinong, A. Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften. *Z. Ph. ph. Kr.*. 129, 2, 07.
161 Nunn, T. Percy. The aims and achievements of scientific method. *Pro. Arist. S.*, N. S., vol. VI, 06.
161 Ormond, Al. Thomas. Concepts of philosophy. In three parts : I. Analysis ; II. Synthesis ; III. Deductions. London, Macmillan, 06.
161 Sala, Ambrogio. La dottrina dell' immanenza. *Scuol. c.*, mai 06.
161(09) Cappellazzi, Andrea. Le due mentalità. *Scuol. c.*, mai, juil., sept. 05.
161,1 de la Grasserie, R. Etude de linguistique et de psychologie. De la catégorie du genre. Paris.
161,1 Dupréel, Eug. Essai sur lea catégories. Bruxelles, Lamertin, 06.
161,1(09) Canella, Dr Giulio. Per lo studio del problema degli Universali nella Scolastica. *Scuol. c.*, oct., déc. 04, février, juin 05.
162 Max, L. Essai de rationalisation de la science expérimentale. Paris, Rousset, 07.
162 Ormond, Al. Thomas. Concepts of philosophy. In three parts : I. Analysis ; II. Synthesis ; III. Deductions. Macmillan, 06.
163 Ballerini, Gius. Increduli e credenti nell' ora presente. *Scuol. c.*, février, avril, juin 04.
163 Blanc, Elie. La foi et la morale chrétiennes. Exposé apologétique. Paris, Lethielleux, 06.
163 Gardeil, R. P. La crédibilité : les problèmes. La crédibilité et l'apologétique. *R. thom.*, nov.-déc. 06.
163 Keyserling, Hermann Graf. Ein Beitrag zur Kritik des Glaubens. *Arch. syst. Ph.*, XII, 4, 06.
163 Lodge, Sir Oliver. First Principles of Faith (Discussion). *Hibb. J.*, jan. 07.
163 Neveut, Em. Caractère surnaturel de la foi. *Sci. c.*, août, sept., oct. 06.
163 Ollé-Laprune, L. De la certitude morale, 5e édit. Paris, Belin, 07.
163 Ratta. D'una psicologia pragmatica della credenza. *R. di Filos. e sc. affini* (Marchesini), VIII, vol. II, 06.
163 Smith, S. F. Mr Mallock on the reconstruction of belief. *Month*, march 06.
164 Poincaré, H. A propos de logistique (Discussion). *R. mét. mor.*, nov. 06.
164 Vailati. Pragmatism and mathematical Logic. *Mon.*, XVI, 4, 06.

165 Allo, B. Nos attitudes en face de la vérité. *R. du Clergé franç.*, 15 oct. 06.
165 Baillie, J. B. An outline of the idealistic construction of experience. London, Macmillan, 06.
165 Cator, Ger. The structure of reality. *Mind*, january 07.
165 Duessel, K. Anschauung, Begriff und Wahrheit. Tübingen, Mohr, 06.
165 Ermebs, Th. Onze tegenstanders in het zekerheidsvraagstuk. *Stud.*, XXXVIII, 66, 5, 06.
165 Eisler, R. Einführung in die Erkenntnistheorie. Leipzig, Barth, 07.
165 Evellin, F. La raison pure et les antinomies. Etude critique de la philosophie kantienne. Paris, Alcan, 07.
165 Forsyth, T. M. The conception of the Unknown in english philosophy. *Mind*, january 07.
165 Kuntze, Dr Fried. Die kritische Lehre von der Objektivität. Versuch einer weiterführenden Darstellung des Zentralproblems der kantischen Erkenntniskritik. Heidelberg, Winter, 06.
165 Mach, E. Etkenntnis und Irrtum. 2. Aufl. Leipzig, Barth, 06.
165 Oppenheim, Paul. La critique de la connaissance dans les théories biologiques du temps présent (en allemand). *Annalen der Naturphilosophie*, déc. 05.
165 Regout L. Wederlegging van het Kantisme. *Stud.*, LXVII, 1, 06.
165 Schrempf, Chr. Ueber Gemeinverständlichkeit als Aufgabe der Philosophie. Stuttgart, Frommann, 06.
165 Sternberg, Theod. Philosophie und Wertung. *Phil. Wochenschrift* (Renner), Bd. I, 3/4, 07.
165 Tavani, F. On a certain aspect of reality as intelligible. *Pro. Arist. S.*, N. S., vol. VI, 06.
165 Volkelt, J. Die Quellen der menschlichen Gewissheit. München, Beck, 06.
165 Wernick, Georg. Der Wirklichkeitsgedanke. *V. w. Ph.*, XXX, 4. 06.
165 Willems, C. Die Erkenntnislehre des modernen Idealismus. Trier, Paulinus-Druckerei, 06.
165 Oelzelt-Newin, Anton. Die unabhängigen Realitäten. *Z. Ph. ph. Kr.*, 129, 2, 07.
165 Hollands, Dr Edm. H. The relation of science to concrete experience. *Ph. R.*, nov. 06.
166 Cevolani, Dr Gius. Sulla settima legge sillogistica. *Scuol. c.*, août 05.
166 Cevolani, Dr Gius. Sul valore di un'obiezione mossa al Sillogismo. *Scuol. c.*, oct. 05.
166 Cevolani, Dr Gius. Ancora sull'inconcludenza di due premesse negative. *Scuol. c.*, mars 06.
166 Reichel. Merkworte zur Syllogistik. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung* (Renner), Bd. III, 2, 06.
168,2 Abd es-Salam el-Qawisani. Die Wage der Wissenschaften (arab. Text). Kairo, 1904.
168,3 Baille, L. Qu'est-ce que la Science ? Paris, Bloud, 06.
168,3 d'Adhémar, R. Qu'est-ce que la Science ? *Ann. ph. ch.*, janv. 07.

168,3 Francé, R. Der Wert der Wissenschaft. Dresden, Reissner, 06.

168,3 Hönigswald. Vom allgemeinen System der Wissenschaften. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung*, IV, 6/7, 06.

168,3 Poincaré, H. Der Wert der Wissenschaft. Deutsch von H. Weber. Leipzig, Teubner, 06.

168,3 Rabani. L'anarchie scientifique. Paris, Giard et Brière, 07.

168,3 Severi. Problemi della Scienza. *R. Fil. e sc. affini*, VIII, vol. II, 06.

17. Morale.

17(01) Blanc, Elie. La foi et la morale chrétiennes. Exposé apologétique. Paris, Lethielleux, 06.

17(01) Boden, F. Ueber Moral und Religion. Hamburg, Meissner, 06.

17(01) Braun. Die Forderung einer Ethik und ihre Konsequenzen. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung*, Bd. III, 9/10, 06.

17(01) Cantecor, G. Principes de morale rationnelle, par A. Landry (Revue critique). *R. mét. mor.*, nov. 06.

17(01) Chollet, J. A. La morale est-elle une science? Paris, Bloud, 06.

17(01) Couturat, L. Logique et moralisme. *R. mét. mor.*, nov. 06.

17(01) Dargent, J. Quelques principes de morale. Lille, Impr. de la *Croix du Nord*, 06.

17(01) Egger, Vict. La morale. Rapports de la morale et de la psychologie. Le problème des sciences pratiques. *R. c. c.*, 27 déc. 06, 24 janv. 07.

17(01) Garner, James W. Political science and ethics. *Int. J. Eth.*, january 07.

17(01) Garski, S. Materjalistyczne pojmowanie dziejow a etyka. Lemberg, 06.

17(01) Gumlich, A. Grundriss der Sittenlehre. Leipzig, Engelmann, 06.

17(01) Lalande, A. Sur une fausse exigence de la raison dans la méthode des sciences morales. *R. mét. mor.*, janv. 07.

17(01) Lévy-Bruehl. La morale et la science des mœurs, 3e éd. Paris, Alcan, 07.

17(01) Natorp, P. Jemand und Ich. Ein Gespräch über Monismus, Ethik und Christentum. Den Metaphysikern des Bremer « Roland » gewidmet. Stuttgart, Frommann, 06.

17(01) Probst, J. Ethische Rückständigkeit. Basel, Helbing u. Lichtenhahn, 06.

17(01) Rein, W. Grundriss der Ethik mit Beziehung auf das Leben der Gegenwart. 2. Aufl. Osterwieck, Zickfeldt, 06.

17(01) Renner. Der historische Materialismus und die Ethik. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung*, Bd. II, nos 11, 12, 13, 06.

17(01) Rensi. La morale. *R. di Ps. applicata alla Pedagogia ed alla Psicopatologia* (Ferrari), II, 4, 06.

17(01) Ronzoni, Dom. I fondamenti dell'ordinamento morale della Divina Commedia (Dante). *Scuol. c.*, août, oct., déc. 04.

17(01) Stapfer, P. Sermons laïques à propos de morale et de philosophie. Paris, Fisbacher, 06.

17(01) Troufleau, L. Morale pratique. Paris, 06.
17(01) Störring, G. Ethische Grundfragen. II. Teil : Rechtfertigung der Forderung sittlichen Lebens. Leipzig, 06.
17(02) Lehmen, A. Lehrbuch der Philosophie. IV. Bd. Moralphilosophie. Freiburg, Herder, 06.
17(06) Berger, H. Der ethische Bund. Charlottenburg, Müller, 06.
17(09) Aimé, R. P. La morale chrétienne d'après M. Séaillles. *Et. fr.*, nov. 06.
17(09) Alston, L. Stoic and Christian in the second century. A comparison of the ethical teaching of Marcus Aurelius with that of contemporary and antecedent christianity. London, Longmans, Green, 06.
17(09) Balch, A. E. Introduction to the study of christian ethics. London, Kelly, 06.
17(09) Bernard, E. R. Great moral teachers. Eight lectures delivered in Salisbury Cathedral. London, Macmillan, 06.
17(09) Blanc, Elie. La foi et la morale chrétienne. Paris, Lethielleux, 06.
17(09) Jodl, Fr. Geschichte der Ethik als philos. Wissenschaft. Bd. I, 2. Aufl. Stuttgart, Cotta Nachfolger, 06.
17(09) Jones, W. H. S. Greek morality in relation to institutions. London, Blackie, 06.
17(09) Muzzey, D. Saville. Medieval morals. *Int. J. Eth.*, oct. 06.
17(09) Pflaum. Die moderne Moralphilosophie. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung* (Renner), Bd. III, 2, 06.
17(09) Roth. Die Ethik der Gegenwart. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung*, Bd. IV, 3, 06.
171,1 Belot, G. Etudes de morale positive. En quête d'une morale positive. Paris, Alcan, 07.
171,1 De Potter, Agathon. La morale sans Dieu. *R. socialisme rationnel*, janv. 06.
171,1 Fitch, M. H. The physical basis of mind and morals. Chicago, Kerr, 06.
171,1 Flahaut, Jean. La liberté morale : Lettres à un ami par un étudiant de l'Université catholique de Lille. *R. de Lille*, juil., sept., oct. 06.
171,1 Fouillée, Alfr. La morale scientifique (Variété). *R. pol. et parlem.*, juil. 05.
171,1 Naville, Adrien. La morale conditionnelle. *R. ph.*, déc. 06.
171,1 Paulsen, F. System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre, 7. und 8. Aufl. Stuttgart, Cotta Nachfolger, 06.
171,1 Rocafort. La morale de l'ordre. Paris, Belin, 06.
171,1 Rohland. Die Bedeutung und der Wert der Naturgesetze. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung*, Bd. III, 4, 06.
171,1 Rohland. Naturgesetz oder Zweckgesetz? *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung*, IV, 4/5, 06.
171,1 Rost, G. Das Gewissen und das sittliche Grundgesetz, der Trieb zum geistigen Leben und die Gerechtigkeit. Stade, Pockwitz, 06.
171,1 Simon, Paul. La morale scientifique. *R. des Idées*, nov. 06.
171,1 Staudinger, Franz. Wirtschaftliche Grundlagen der Moral. Darmstadt, Roether, 07.

171,1 Tarrozi, Gius. La varietà infinita dei fatti e la libertà morale. Milano-Palermo, Sandron, 06.
171,1 Turner, Arth. Tisdall. A new morality. London, Grant Richards, 04.
171,1 Valois, G. L'homme qui vient, philosophie de l'autorité. Paris, Librairie nationale, 06.
171,1 Wodehouse, Helen. The idealist and the intuitionist. *Int. J. Eth.*, january 07.
171,2 Wodehouse, Helen. The idealist and the intuitionist. *Int. J. Eth.*, january 07.
171,3 Davies, Arth. Ern. The Good and the Bad. *Int. J. Eth.*, january 07.
171,3 James, Henry. Morality and the perfect life. Elkhart, Indiana : New Church educational Association, 06.
171,3 Orestano, Francesco. I valori umani. Torino, Bocca, 07.
171,4 Cabot, Ella Lyman. Everyday ethics. New-York, Holt, 06.
171,4 Combes, P. Le problème du bonheur. Avignon, Aubanel, 07.
171,4 de Selincourt, Basil. The ethics of passion. *Int. J. Eth.*, january 07.
171,4 Fraser, Campbell. Our final venture. *Hibb. J.*, jan. 07.
171,4 Hasbach, Dr Wilh. Güterverzehrung und Güterhervorbringung. Jena, Fischer, 06.
171,4 Jones, E. E. Constance. Mr. Moore on hedonism. *Int. J. Eth.*, july 06.
171,4 Lévy-Bruehl, L. La morale et la science des mœurs, 3e éd. Paris, Alcan, 07.
171,4 Mac Kaye, James. The Economy of Happiness. Boston, Little, Brown, 06.
171,4 Novicow, F. La religion et le problème de la destinée. *Grande Revue*, 16 oct. 06.
171,4 Vignot, P. La règle des mœurs. Conférences. Paris, Lecoffre, 05.
171,6 de Paule Blachère, F. De la probabilité en matière de morale. *R. August.*, 15 mai 06.
171,6 Dole, Ch. F. About conscience. *Int. J. Eth.*, july 06.
171,6 Gowan, Jos. and George. The conscience. A pamphlet. London, Elliot Stock, 05.
171,6 Kneib, Dr Phil. Das Gewissen, sein Wesen und seine Entstehung. *Der K.*, XXXIV, 6, 7, 06.
171,6 Rost, G. Das Gewissen und das sittliche Grundgesetz, der Trieb zum geistigen Leben und die Gerechtigkeit. Stade, Pockwitz, 06.
171,7 Alengry. Psychologie et éducation : Leçons de psychologie, 2 vol. Paris, Picard, 07.
171,7 Bazoli, Luigi. L'istruzione religiosa nelle scuole. *Scuol. c.*, oct. 06.
171,7 Drawbridge, C. L. Religious education. London, Longmans, Green, 06.
171,7 Hobhouse, L. T. Morals in evolution. London, Chapman and Hall, 06.

171,7 Hoguet, P. L'éducation des enfants. Devoirs de l'heure présente. Paris, 06.

171,7 Krings, K. Darf der Mensch nach den Prinzipien Herbarts erzogen werden? *Ph. Jahrb.*, XX, 1, 07.

171,7 La coeducazione sessuale (Nota). *Scuol. c.*, sept. 06.

171,7 Mc Cabe, Jos. The Truth about secular education: its history and results. London, Watts, 06.

171,7 Mc Devitt, Ph. R. The moral training of the young in the catholic Church. *Int. J. Eth.*, july 05.

171,7 Oliphant, James. Parental rights and public education. *Int. J. Eth.*, january 07.

171,7 Oliphant, James. Moral instruction, *Int. J. Eth.*, july 06.

171,7 Puccini, R. L'educazione della donna ai tempi nostri nei popoli più civili. Milano, Cogliati, 04.

171,7 Sertillanges, A. P. La famille et l'Etat dans l'éducation. Paris, Lecoffre, 07.

171,7 Thouverez. Eléments de morale théorique et pratique appliquée à la pédagogie. Paris, Belin, 06.

171,7 Welton, James. Principles and methods of education. London, Clive, 06.

171,7 : 15 Horne, H. H. The psychological principles of education. New-York, 06.

171,7(09) : 3 Barth, P. Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung. *V. w. Ph.*, XXX, 4, 06.

171,8 Budon, Adr. Individualisme socialiste. *R. socialiste*, mars 06.

171,8 Guilleaumé, F. L'égoïsme. *R. Socialisme rationnel*, juil. 06.

171,8(09) David, Mme Alexandra. L'idée de solidarité en Chine au ve siècle avant notre ère. Le philosophe Meh-ti. *R. Un. B.*, janv.-février 07.

171,8(09) Lallemand. Histoire de la charité. T. II. Paris, Picard.

171,911 : 34 Aillet, G. La responsabilité objective. *R. mét. mor.*, nov. 06, janv. 07.

172 Warner, H. Das zweite Problem. Eine sozialethische Studie. Dresden, Pierson, 06.

172,1 Carlton, Fr. T. Humanitarianism, past and present. *Int. J. Eth.*, oct. 06.

172,1 de la Grasserie, R. L'internationalisme. *L'humanité nouvelle*, oct. 06.

172,1 Eastman, Max Forrester. Patriotism: a primitive ideal. *Int. J. Eth.*, july 06.

172,1 Gavet, André. L'idée de Patrie. *R. pol. et parlem.*, sept. 05.

172,1 Hobson, John A. The ethics of internationalism. *Int. J. Eth.*, oct. 06.

172,1 Neybour, Jean. La souveraineté de l'Etat. *R. socialiste*, juin 06.

172,1 Soubeyran, E. L'idée de Patrie et le socialisme. *R. socialisme rationnel*, août 05.

172,1 Walter-Jourde, J. Internationalisme et patriotisme. *R. socialiste*, janv. 06.

172,2 Puccini, Rob. L'educazione nazionale. *Scuol. c.*, avril 05.

172,3 GIBSON, W. L'Eglise libre dans l'Etat libre. Deux idéals : Lamennais et Grégoire. Paris, Nourry, 07.

172,3 GREGORY, Basil. Tolerance and intolerance. *Month*, march 06.

172,3 MOLTENI, G. Chiesa e Stato nell' ora presente. *Scuol. c.*, mars 06.

172,3 MURRI, R. Il cattolicismo e lo stato moderno. *Rassegna nazionale*, oct. 06.

172,4 KATTENBUSCH, F. Das sittliche Recht des Krieges. Giessen, Töpelmann, 06.

172,4 RUYSSEN, Th. La guerre et le droit. *R. mét. mor.*, nov. 06.

172,4 SEILLIÈRE, E. Die Philosophie des Imperialismus. Berlin, Barsdorf, 06.

173 BOS, C. Le problème de l'égalité des sexes dans la littérature scandinave. *R. socialiste*, juin 06.

173 BOSANQUET, Helen. The family. London, Macmillan, 06.

173 PELLETIER, Dr Madeleine. Les femmes et le féminisme. *R. socialiste*, janv. 06.

173(09) PUCCINI, Rob. La famiglia popolana in Italia. *Scuol. c.*, oct. 05.

173(09) TAKAKUSU, Junjiro. The social and ethical value of the family system in Japan. *Int. J. Eth.*, oct. 06.

173,1 MICHELS, Robert. La morale des fiançailles. *L'humanité nouvelle*, oct. 06.

173,1 POST, L. F. Ethical principles of marriage and divorce. London, 06.

174 GRAY, B. Kirkman. The ethical problem in an industrial community. *Int. J. Eth.*, january 07.

174 SURBLED, Dr. Le médecin a-t-il le droit de tuer? *Pens. c.*, oct. 06.

176,7 LINDSAY, A. D. Moral causation and artistic production. *Int. J. Eth.*, july 06.

176,7 SCHINZ, A. Literature and the moral Code. *Int. J. Eth.*, july 06.

176,7 : 9 BODEN, Fried. Ueber Moral und Religion vom Standpunkte der Geschichte und der Kunst. Hamburg, Meissner, 07.

177(06) PICHOU, Alfr. L'élite, association philanthropique pour la conservation de la vie et l'amélioration de l'espèce humaine. *R. int. Sociol.*, août-sept. 06.

177,3 GALLAGHER, G. F. The Lie in the soul. *Month*, oct. 06.

179,4 MYERS, Ch. S. The vivisection problem (Discussion). *Int. J. Eth.*, july 05.

179,7 RUSSO-AJELLO, A. Il duello secondo i principii, la dottrina, la legislazione. Citta di Castello, Lapi, 06.

179,8 LARREMORE, W. The tyrant of mind. *Int. J. Eth.*, july 05.

179,9 ROST, G. Das Gewissen und das sittliche Grundgesetz, der Trieb zum geistigen Leben und die Gerechtigkeit. Stade, Pockwitz, 06.

1 (A-Z). Philosophes anciens, modernes, contemporains.

I Renner. **Adickes** contra Häckel. *Ph. Wochenschritt u. Litteratur-Zeitung*, Bd. III, 7/8, 06.

I Mangano, V. L'opera scientifica di Mons. G. **Alessi**. *Scuol. c.*, mars 05.

I Dieterici, Fr. Die Staatsleitung von **Alfârâbî**. Eine metaphys. u. ethisch-politische Studie eines arabischen Philosophen. Leiden, Brill, 04.

I Whittaker, Thom. **Apollonius of Tyana** and other essays. London, Sonnenschein, 06.

I Barker, E. The political thought of Plato and **Aristotle**. London, Methuen, 06.

I Dessoulavy, C. Fata **Aristotelis**, 1210-1263. *Month*, oct. 05.

I Gillet, M. La définition de l'habitude d'après **Aristote**. *R. sc. ph. th.*, janv. 07.

I Gomperz, H. Zur Syllogistik des **Aristoteles**. *Arch. G. Ph.*, XIII, 2, 07.

I Johnson, E. The argument of **Aristotle**'s Metaphysics. New-York, Lemcke and Buechner, 07.

I Mac Cunn, John. The ethical doctrine of **Aristotle**. *Int. J. Eth.*, april 06.

I Ollé-Laprune, L. Essai sur la morale d'**Aristote**. Paris, Belin, 07.

I Pastè, Rom. Il « De Anima » di **Aristotele** commentato da S. Tommaso. *Scuol. c.*, juil., oct., nov. 04, janv., avril, juin, août, sept., déc. 05, février, avril, mai 06.

I Schwan. Ueber die Idee des Tragischen und die Katharsis des **Aristoteles**. *Ph. Wochenschrift u. Litteraturzeitung* (Renner), Bd. III, n° 3, 06.

I Endres, J. A. Honorius **Augustodunensis**. Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert. Kempten, Kösel, 06.

I **Averroes**. Metaphysik. Sie bildet den vierten Teil des Kommentars des ibn Roschd über die Schriften des Aristoteles. Hersg. von Mustafa el-Quabbânî aus Damaskus. Kairo, arab. Text.

I **Averroes**. Die Vernichtung der « Vernichtung der Philosophen » Gazâlis. Ein neuer Druck dieses Werkes erschien 1319-1901.

I Farah Anton. **Averroes** und seine Philosophie, Anhang : Die Widerlegungen der Gelehrten betreffs der Aufstellungen der « Gâmia » und die Antwort der Gâmia auf dieselben, beide je in sechs Abhandlungen. Alexandria, 03.

I Nasyroff, A. K. **Avicenna**, sein Leben und seine Taten (tatarisch). Kasan, 1898.

I Bormann, E. Francis **Bacons** Reim-Geheimschrift und ihre Enthüllungen. Leipzig, 06.

I **Bacon**. Opera hactenus inedita. Fasc. I : Metaphysica fratris Rogeri ordinis Fratrum Minorum, De viciis contractis in studio theologiae, omnia quae supersunt nunc primum edidit R. Steele. London, Moring, 05.

I Bihl, Mich. Roger **Bacon** (Mélange). *Et. fr.*, nov. 06.

I Hadelin Hoffmann, Dr P. La synthèse doctrinale de Roger **Bacon**. *Arch. G. Ph.*, XIII, 2, 07.

I Macmillan, Mich. **Bacon**'s moral teaching. *Int. J. Eth.*, oct. 06.

| Abb. Kritik des kantschen Apriorismus vom Standpunkte des reinen Empirismus aus, unter besonderer Berücksichtigung von J. St. Mill und Max. **Baird**, Erwiderung. *Arch. ges. Ps.*, VIII, 3 u. 4, 06.

| Bidet, F. Frédéric **Bastiat**. L'homme, l'économiste. Paris, Giard et Brière, 06.

| Dwelshauvers, G. Raison et Intuition. Etude sur la philosophie de M. Henri **Bergson**. *R. c. c.*, 6 déc. 06, 3, 17 janv. 07.

| Zuccante, G. **S. Bernardo** e gli ultimi canti del Paradiso. *R. fil.*, vol. IX, 4, sett.-ottobre 06.

| Mueller, Aloys. Ludwig **Boltzmann** als Philosoph. *Ph. Jahrb.*, XX, 1, 07.

| Gentile, G. La filosofia in Italia dopo il 1850. I. I Platonici. V. Francesco **Bonatelli** e l'influsso di Lotze in Italia. *La Critica* (Croce), V, 1, 07.

| **Bruno**, Giordano. Opere italiane. I. Dialoghi metafisici. Bari, Laterza, 07.

| Pischel, Rich. Leben und Lehre des **Buddha** (aus *Natur u. Geisteswelt)*. Leipzig, Teubner, 06.

| Wogihara, U. **Bouddhisme**. Notes et bibliographie. *Mus.*, N. S., VII, 3, 06.

| Meier, Johann. Robert **Boyles** Naturphilosophie. *Ph. Jahrb.*, XX, 1, 07.

| **Brunetière**, F. Questions actuelles. Paris, Perrin, 06.

| de Vogüé, V[te] E. M. Ferdinand **Brunetière**. *R. D. Mo.*, 1[er] janv. 07.

| Fonsegrive, G. Ferdinand **Brunetière**. L'homme et l'œuvre. L'homme. L'œuvre. *Quinz.*, 1[er] et 16 janv. 07.

| Hébert, Marcel. Deux lettres de **Brunetière**. *R. Un. B.*, janv.-février 07.

| Laberthonnière, L. F. **Brunetière**. *Ann. ph. ch.*, janv. 07.

| Lamy, E. **Brunetière**. *Cor.*, 25 déc. 06.

| Maisonneuve. La philosophie religieuse de M. **Brunetière**. *Bu. l. eccl.*, déc. 06, janv. 07.

| Degert, M. Les idées morales de **Cicéron**. Paris, Bloud, 06.

| Bonnet, H. Les théories de **Colins**. Observations de E. Delbet, P. Vibert, etc. Société de Sociologie de Paris. *R. intern. Sociol.*, mai 05.

| de Montesquiou, L. Le système politique d'A. **Comte**. Paris, Librairie nationale, 07.

| Schaefer, Alb. Die Moralphilosophie August **Comte**'s. Versuch einer Darstellung und Kritik. Basel, Bernhardt, 06.

| Rossignoli, G. La filosofia di Aug. **Conti**. *Scuol. c.*, mars 05.

| Franceschini, D[r] G. La psicologia della Divina Commedia « L'inferno » (**Dante**) (Estr. dall'Ateneo Veneto). Venezia, 06.

| Ronzoni, D. I fondamenti dell' ordinamento morale della Divina Commedia (**Dante**). *Scuol. c.*, août, oct., déc. 04.

| Zoppi, G. B. Psicologia **dantesca**. *R. rosminiani*, luglio 06.

| Francé, R. H. Der heutige Stand der **Darwinschen** Fragen. Leipzig, Thomas, 06.

| Paulesco, D[r]. Physiologie philosophique. Définition de la physiologie. Méthode expérimentale. Génération spontanée et **Darwinisme**. Leçons professées à l'Université de Bucarest. Paris, Bloud, 06.

I Pietropaolo. Il positivismo di Vincenzo **De Grazia**. *R. Fil. e sc. affini* (Marchesini). Padua, VIII, vol. I, 5-6, 06.

I Bertens, H. Hugo **de Groot** en zijn rechtsphilosophie. Tilburg, 06.

I **de la Rochefoucauld**. Betrachtungen. Uebersetzt von C. Hardt. Jena, Diederichs, 06.

I **Descartes'** Philos. Werke (Bd. 26a) hersg. von A. Buchenau. Leipzig, Dürr, 06.

I Hannequin, A. La méthode de **Descartes**. *R. mét. mor.*, nov. 06.

I Calvet, J. Les idées morales de Mme **de Sévigné**. Paris, Bloud, 06.

I E. O. Un interprète de Kant : Charles **de Villers**. *Un. c.*, oct. 06.

I Baudrillart, A. L'apologétique philosophique de Mgr **d'Hulst**. *R. pratique apologét.*, 15 oct. 06, 1er janv. 07.

I Gemelli, Dr Ag. La volontà nel pensiero del Ven. G. **Duns Scoto**. *Scuol. c.*, sept. 06.

I Gratien, P. Ist **Duns Scotus** indeterminist ? *Et. fr.*, juin 06.

I Olivier, P. Note sur l'opinion de **Scot** au sujet de la grâce et de la charité habituelles. *Et. fr.*, nov. 06

I **Durdik**, J. Système philosophique, publié par Ant. Papirnik (en tchèque). *Ceska Mysl*, V, 1, 2, 3, 4, 5, 04.

I Brémond, H La religion de George **Eliot**. *R. D. Mo.*, 15 déc. 06.

I **Epiktet**. Handbuchlein der Moral. Hrsg. von W. Capelle. Jena, Diederichs, 06.

I Gonnet, Ph Manuel d'**Epictète**. *Un. c.*, nov. 06.

I Opus Epistolarum Des. **Erasmi** Roterodami denuo recognitum et actum per P. S. Allen. T. I : Oxonii. London, Clarendon Press, 06.

I Gibson, R. Boyce. Rudolf **Eucken**'s Philosophy of life. London, Black, 06.

I Jones, W. H. S. The moral standpoint of **Euripides**. London, Blackie and Son, 06.

I **Fichte**, J. G. The vocation of man. Translated by W. Smith. Chicago, Open Court Publishing C°, 06.

I Talbot, E. Bliss. The fundamental principle of **Fichte**'s philosophy (Cornell studies in philosophy, n° 7). New-York, Macmillan, 06.

I Maigron, L. **Fontenelle**, l'homme, l'œuvre, l'influence. Paris, Plon, 06.

I Elsenhans, Th. **Fries** und Kant. II. kritisch-systematischer Teil. Giessen, Töpelmann, 06.

I Averroes. Die Vernichtung der « Vernichtung der Philosophen » **Gazâlis**. Ein neuer Druck dieses Werkes erschien 1319-1901. Kairo.

I **Gazali**. Das Buch der Philosophie über die Geschöpfe Gottes. Hrsg. von Mohammed Amin el-Hânigî und Mustafa el-Qabbânî el-Dimaschqî, 1903. Arab. Text. Kairo.

I **Gazali**. Erklärung des erhabenen Namen Gottes. Arab. Text. Kairo.

I **Gazali**. Der Erlöser vom Irrtume. Arab. Text. Kairo, 1892.

I **Gazali**. Die Gläubigen sind von der Wissenschaft des Kalâm fernzuhalten. Arab. Text. Kairo, 1892.

I **Gazali**. Das kurze Kompendium des Rechtes. Arab. Text. Kairo, 1899.

I **Gazali**. Die richtige Wage (des Glaubens und Handelns). Hrsg. von Mustafâ el-Qabbâni aus Damaskus. Arab. Text. Kairo, 1900.

I **Gazali**. Das Buch der Enthüllung der Herzen. Arab. Text. Kairo, 1905.

I **Gazali**. Die Unterscheidungslehren zwischen dem Islam u. d. anderen Religionen, mit einem Anhange über Predigt u. Dogmen. Hrsg. von Mustafâ el-Qabbâni aus Damaskus. Arab. Text. Kairo, 1901.

I **Gazali**. Der Prüfstein der Logik. Hrsg. von Abu Firâs en Nasâni aus Haleb und Mustafâ el-Qabbâni aus Damaskus. Arab. Text. Kairo.

I **Gazali**. O Kind. Eine ethische Schrift (arab. Text mit türkischem Kommentar). Kasan, 05.

I **Gazali**. Iksir i Hidajet. Eine Uebersetzung der von Gazali in persischer Sprache geschriebenen mystischen Ethik in die Urdusprache, den verbreitetsten Dialekt d. modernen Indiens, auch Hindostani genannt. Lucknow, 1895.

I **Gazali**. Die richtige Mitte im Glauben. Hrsg. von Mustafâ el-Qabbâni, el-Dimaschqî. Kairo, 1902.

I **Gazali**. Einleitung in die Wissenschaften. Hrsg. von Mohammed Amin el-Kutubî. Arab. Text. Kairo, 1904.

I Brémond, H. **Gerbet**. Paris, Bloud, 07.

I Dufréchou, A. **Gobineau**. Paris, Bloud, 06.

I Seillière, Ern. La philosophie de l'impérialisme. Le comte de **Gobineau** et l'aryanisme historique. Paris, Plon-Nourrit, 06.

I Vorlaender. Kant, Schiller, **Goethe**. Leipzig, Dürr, 07.

I Nettleship, R. L. Memoir of Thomas Hill **Green**. London, Longmans, Green, 06.

I Carrel, F. The morals of **Guyau**. *Int. J. Eth.*, july 05.

I Fouillée, A. A propos de l'idée de vie chez **Guyau**. Discussion. *R. mét. mor.*, nov. 06.

I de Sinéty, R. P. L'**Haeckélianisme** et les idées du Père Wasmann sur l'évolution. *R. q. sc.*, janv. 06.

I Renner. Adickes contra **Haeckel**. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung*, Bd. III, 7/8, 06.

I Wobbermin, Dr G. Ernst **Haeckel** im Kampf gegen die christliche Weltanschauung. Leipzig, Hinrich, 06.

I Bates, Ern. Sutherland. The Optimism of Thomas **Hardy**. *Int. J. Eth.*, july 05.

I Scheunert, Arno. Ueber **Hebbels** aesthetische Weltanschauung und Methoden ihrer Feststellung. *Z. f. Aesthetik* (Dessoir), II, 1, 07.

I Giuliano il Sofista. Le sorprese di **Hegel**. *Leonardo*, oct.-déc. 06.

I Hadlich, H. **Hegels** Lehren über das Verhältnis von Religion und Philosophie. Halle, Niemeyer, 06.

I **Hegel**. Ein Ueberblick über sein Gedankenwelt. S. : Aus in. Wiss. I.

I **Hegel**. Das Leben Jesu, ed. par P. Roques. Jena, Diederichs, 06.

I **Hegels** Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Hrsg. von Bolland. Leiden (Amsterdam), Müller, 06.

I Lasson. Die Jugendgeschichte **Hegels** nach Dilthey. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung*, Bd. III, 9/10, 06.

I Papini, G. Che senso possiamo dare ad **Hegel**. *Leonardo*, oct.-déc. 06.

| Utitz, E. J. J. Wilh. **Heinse** und die Aesthetik zur Zeit der deutschen Aufklarung. Halle, Niemeyer, 06.

| Falter, Gust. **Herbart**. Hauptpunkte der Metaphysik 1806. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung*, Bd. I, 1/2, 07.

| **Herbarts** sämtliche Werke. In chronolog. Reihenfolge, hrsg. von K. Kehrbach. XI. Bd. Nach K. Kehrsbachs Tode hrsg. von O. Flügel, Langensalza, 06.

| Krings, K. Darf der Mensch nach den Prinzipien **Herbarts** erzogen werden ? *Ph. Jahrb.*, XX, 1, 07.

| **Herders** Philosophie. Ausgewählte Denkmäler aus der Werdezeit der neuen deutschen Bildung. Leipzig, Dürr, 06.

| Jacoby, G. **Herders** Kalligone und ihr Verhältnis zu Kants Kritik der Urteilskraft. Teil III : Die Probleme der Kalligone in Kants Kritik der Urteilskraft. Berlin, 06.

| Rickaby, Jos. Free will and four english philosophers (**Hobbes**, Locke, Hume and Mill). London, Burns and Oates, 06.

| Feige, Anton. Die Begriffe der Existenz, Substanz und Causalität bei David **Hume**. Münchener Dissertation, 06.

| Rickaby, Jos. Free will and four english philosophers (Hobbes, Locke, **Hume** and Mill). London, Burns and Oates, 06.

| Herrmann. **Ibsens** Alterskunst. *Z. f. Aesth. u. allg. Kunstwiss.*, I, 4, 06.

| Kuhlmann, R. Die Erkenntnislehre F. H. **Jacobis**, eine Zweiwahrheitstheorie. Leipzig, Voigtländer, 07.

| Michelet, G. L'expérience religieuse d'après Wil. **James**. *R. Clergé français*, 1er déc. 06.

| Rogers, A. K. Professor **James'** Theory of Knowledge. *Ph. R.*, nov. 06.

| Krueger, P. Philo und **Josephus** als Apologeten des Judentums. Leipzig, 06.

| Salomon, M. Th. **Jouffroy**. Paris, Bloud, 06.

| Abb. Kritik des **Kantschen** Apriorismus vom Standpunkte des reinen Empirismus aus. *Arch. ges. Ps.*, VII, 3 u. 4, 06.

| Beurlier, E. Le rationalisme moral de **Kant**. *Ann. ph. ch.*, nov., déc. 06.

| Boehm, P. Die vorkritischen Schriften **Kants**. Strassburg, Trübner, 06.

| Brunschvicg, L. La philosophie pratique de **Kant**, par Victor Delbos (Etude critique). *R. mét. mor.*, janv. 07.

| Elsenhans, Th. Fries und **Kant**. II. kritisch-systematischer Teil. Giessen, Töpelmann, 06.

| E. O. Un interprète de **Kant** : Charles de Villers. *Un. c.*, oct. 06.

| Evellin, F. La raison pure et les antinomies. Etude critique de la philosophie **kantienne**. Paris, Alcan, 07.

| Fischer, Kuno. **Kants** Leben und die Grundlagen seiner Lehre. 2. Aufl. Heidelberg, Winter, 06

| Frost, Walter. **Kants** Teleologie. *Kantst.*, XI, 3 u. 4, 06.

| Jacoby, G. Herders Kalligone und ihr Verhältnis zu **Kants** Kritik der Urteilskraft. Teil III : Die Probleme der Kalligone in Kants Kritik der Urteilskraft. Berlin, 06.

| Kaiser Wilhelm II und **Kant** (Mitteilung). *Kantst.*, XI, 3 u. 4, 06.

| Kirschmann. Bemerkung z. vorstehenden Erwiderung (Kritik d. **kantschen** Apriorismus). *Arch. ges. Ps.*, VII, 3 u. 4, 06.

| Kuntze, Dr Fr. Die kritische Lehre von der Objektivität. Versuch einer weiterführenden Darstellung des Zentralproblems der **kantischen** Erkenntniskritik. Heidelberg, Winter, 06.

| Mattiussi, Guido. Il veleno **kanziano**. III. La nuova critica confrontata all' antica, La critica della razione. *Scuol. c.*, avril, août 04, février 05.

| Paulsens Glaubensbekenntnis über **Kant** (Mitteilung). *Kantst.*, XI, 3 u. 4, 06.

| Puccini, R. L'estetica di Em. **Kant**. *Scuol. c.*, mai, juin, juil., oct. 04.

| Reinecke, W. Eine französische Huldigung an **Kant**. *Kantst.*, XI, 3 u. 4, 06.

| Saenger, Dr Ernst. **Kants** Auffassung von der Bibel. *Kantst.*, XI, 3 u. 4, 06.

| Seligkowitz. B. Ernst Platners wissenschaftliche Stellung zu **Kant** in Erkenntnistheorie und Moralphilosophie. Diss. Halle, 1892.

| Tumarkin, A. Zur transscendentale Methode der **kantischen** Aesthetik. *Kantst.*, XI, 3 u. 4, 06.

| Vidari, G. Il moralismo di **Kant**. *R. fil.*, vol. IX, 4, sett.-ottobre 06.

| Vorlaender. **Kant**, Schiller, Goethe. Leipzig, Dürr, 07.

| Zahlfleisch, J. Zu **Kants** Kritik der reinen Vernunft. S. 651 (Kehrbach) im Zusammenhange des kantischen Systems. *Kantst.*, XI, 3 u. 4 06.

| Waetzoldt, Wil. **Kleists** dramatischer Stil. *Z. f. Aesth.* (Dessoir), II, 1, 07.

| Torre, Andrea. Le idee filosofiche di Antonio **Labriola**. *R. it. Sociol*, X, 3-4, 06.

| Feugères, Anatole. **Lamennais** avant l' « Essai sur l'indifférence » d'après des documents inédits (1782-1817). Paris, Bloud, 06.

| Tolstoï, cte Léon. **Lamennais**. *La Revue*, 1er déc. 06.

| Moritz **Lazarus**' Lebenserrinnerungen. Bearbeitet von N. Lazarus und A. Leicht. Berlin, Reimer, 07.

| Carra de Vaux. **Leibniz**. Paris, Bloud, 07.

| Halbwachs, M. Paris, Delaplane, 06.

| Hannequin, A. La philosophie de **Leibniz** et les lois du mouvement. *R. mét. mor.*, nov. 06.

| Tramer, M. Die Entdeckung und Begründung der Differenzial- und Integralrechnung durch **Leibniz** im Zusammenhange mit seinen Anschauungen in Logik und Erkenntnistheorie. *Berner Studien z. Ph. u. ihrer Geschichte*, hrsg. v. L. Stein. Bern, Scheitlin, Spring, 06.

| Duhem, L. Etude sur **Léonard de Vinci**. Paris, Hermann, 07.

| Herzfeld. **Leonardo da Vinci**, der Denker, Forscher und Poet. Nach den veröffentlichten Handschriften. Jena, Diederichs, 04.

| De Ribre, Ch. **Le Play** d'après sa correspondance. Paris, Lecoffre, 06.

| Rickaby, Jos. Free will and four english philosophers (Hobbes, **Locke**, Hume and Mill). London, Burns and Oates, 06.

| Williams, W. J. Newman, Pascal, **Loisy** and the catholic Church. London, Griffiths, 06.

I Bozzano, E. César **Lombroso** et la psychologie supernormale. *Ann. sc. ps.*, juil. 06.

I Gentile, G. La filosofia in Italia dopo il 1850. 1. I Platonici. V. Francesco Bonatelli e l'influsso di **Lotze** in Italia. *La Critica* (Croce), V, 1, 07.

I Lotze, H. Grundzüge der Aesthetik. Diktate aus den Vorlesungen. Leipzig, Hirzel, 06.

I Belli, Mario. Magia e pregiudizi in **Tito Lucrezio Caro**. *Scuol. c.*, juil., août 06.

I Villa, D[r] Cher. **Lutero** fù un riformatore od un rivoluzionario? *Scuol. c.*, juil., août 04.

I Carus. Prof. **Mach**'s Philosophy. *Mon.*, vol. XVI, n° 3, 06.

I de la Valette-Monbrun, A. **Maine de Biran**. Lettres inédites au baron de Gerando. *Quinz.*, 16 nov., 1[er] déc. 06, 16 janv. 07.

I Smith, S. F. Mr **Mallock** on the reconstruction of belief. *Month*, march 06.

I Tichy, G. **Mandeville** (en tchèque). *Ceska Mysl*, V, 4, 5, 04.

I Alston, L. Stoic and Christian in the second century. A comparison of the ethical teaching of **Marcus Aurelius** with that of contemporary and antecedent christianity. London, Longmans, Green, 06.

I Upton, Charles B. D[r] **Martineau**'s philosophy. A survey. London, Nisbet, 05.

I Seillière, E. Der demokratische Imperialismus. Rousseau — Proudhon — K. **Marx**. Berlin, Barsdorf, 06.

I Casoli, Alf. M. Giuseppe **Mazzini**. *Scuol. c.*, déc. 05.

I Momigliano. Giuseppe **Mazzini** e le idealità moderne. Milano, Desnohr, 07.

I David, M[me] Alexandra. L'idée de solidarité en Chine au v[e] siècle avant notre ère. Le philosophe **Meh-ti**. *R. Un. B.*, janvier-février 07.

I Trevelyan, G.M. The poetry and philosophy of George **Meredith**. London, Constable, 06.

I Hervelin, Pierre. **Michelet** intime. *R. Frib.*, déc. 06.

I Abb. Kritik des Kantschen Apriorismus vom Standpunkte der reinen Empirismus aus, unter besonderer Berücksichtigung von J. St. **Mill** und Max. Baird (Erwiderung). *Arch. ges. Ps.*, VII, 3 u. 4, 06.

I Becher, S. Erkenntnistheoretische Untersuchungen zu Stuart **Mills** Theorie der Kausalität. Halle, Niemeyer, 06.

I Rickaby, Jos. Free will and four english philosophers (Hobbes, Locke, Hume and **Mill**). London, Burns and Oates, 06.

I Armaingaud. D[r] A. **Montaigne** et « La Boétie ». *R. polit. et parlem.*, mars, mai 06.

I **Montaigne**. Journal de Voyage, édité par Lautrey. Paris, Hachette, 06.

I Jones, Miss E. E. Constance. Mr **Moore** on hedonism. *Int. J. Eth.*, july 06.

I Williams, W. J. **Newman**, Pascal, Loisy and the catholic Church. London, Griffiths, 06.

I Stölzle, R. **Newtons** Kosmogonie. *Ph. Jahrb.*, XX. 1, 07.

I Knortz, K. **Nietzsches** Zarathustra. Halle, Peter, 06.

I **Nietzsche**, Friedr. Werke. Taschenausgabe. Band I u. II. Leipzig, Naumann, 06.
I Rensi, G. L'immoralismo di F. **Nietzsche** (estratto della *Rivista Ligure*). Genova, Carlini, 06.
I Richter, R. **Nietzsches** Stellung zu Entwicklungslehre und Rassentheorie. *Politisch-Anthropolog. R.*, janv. 06.
I Simmel, G. Schopenhauer und **Nietzsche**. Leipzig, Duncker, 06.
I Michaut, G. La religion d'**Obermann** (**Sénancour**). *R. Frib.*, déc. 06.
I Delfour, abbé. Le testament de M. **Ollé-Laprune** *Un. c.*, nov. 06.
I **Ollé-Laprune**, L. Le prix de la vie, 16ᵉ éd. Paris, Belin, 07.
I **Ollé-Laprune**, L. Les sources de la paix intellectuelle, 5ᵉ éd. Paris, Belin, 07.
I **Ollé-Laprune**, L. De la virilité intellectuelle, 2ᵉ éd. Paris, Belin, 07.
I **Ollé-Laprune**, L. La philosophie et le temps présent, 4ᵉ éd. Paris, Belin. 07.
I **Ollé-Laprune**, L. De la certitude morale, 5ᵉ éd. Paris, Belin, 07.
I **Ollé-Laprune**, L. Essai sur la morale d'Aristote. Paris, Belin, 07.
I J. G. **Pascal**'s invincible Blade. *Month*, août 04.
I Koster. Die Ethik **Pascals**. Tübingen, Mohr, 07.
I **Pascal**. Pensées, éd. de Port-Royal par Gazier. Paris, Lecène et Oudin. 07.
I **Pascal**. Pensées, éd. nouv. par V. Giraud. Paris, Bloud, 07.
I Scherer, Edm. Lettre inédite. Quelques conseils pour l'intelligence des Pensées de **Pascal**. *R. ch.*, 1ᵉʳ nov. 06.
I Williams, W. J. Newman, **Pascal**, Loisy and the catholic Church. London, Griffiths, 06.
I Barnard, H. **Pestalozzi** and his educational System. Syracuse, 06.
I Seipel, Dʳ Ignaz. Die Lehre von der göttlichen Tugend der Liebe i. d. **Petrus Lombardus** Büchern d. Sentenzen u. in d. Summa theologica d. hl. Thomas von Aquin. *Der K.*, XXXIV, 6, 7, 8, 06.
I Krueger, P. **Philo** und Josephus als Apologeten des Judentums. Leipzig, 06.
I Martin, J. **Philon**. *Ann. ph. ch.*, janv. 07.
I Haas, A. E. Ueber die Originalität der physikalischen Lehren des Johannes **Philoponus**. Bibl. Mathematica. III. Folge, VI. Bd., H. 4. Leipzig, Teubner, 06.
I **Pico della Mirandola**, G. Ausgewählte Schriften. Uebersetzt und eingeleitet von A. Liebert. Jena, Diederichs, 05.
I Seligkowitz, B. Ernst **Platners** wissenschaftliche Stellung zu Kant in Erkenntnistheorie und Moralphilosophie. Diss. Halle, 1892.
I Barker, E. The political thought of **Plato** and Aristotle. London, Methuen, 06.
I **Platons** Phaidon. Hrsg. von Kassner. Jena, Diederichs, 06.
I Reich, E. **Plato** as an introduction to modern Criticism of Life. London, 06.
I **Plutarch's** lives. Translation. Edited by Dʳ Emil Reich. London, Swan Sonnenschein, 06.
I Seillière, E. Der demokratische Imperialismus. Rousseau — **Proudhon** — K. Marx. Berlin, Barsdorf, 06.
I **Renan**, E. Cahiers de jeunesse (1845-1846). Paris, Calmann-Lévy, 07.
I Biamonti, Luigi. Il principio di causalità e il concetto di legge nel sistema filosofico del **Romagnosi**. *R. it. Sociol.*, X, 3-4, 06.

1

I Esser, Thomas. Die allmälige Einführung der jetzt beim **Rosenkranz** üblichen Betrachtungspunkte. Mainz, 06.

I Cevolani, G. La teoria **rosminiana** della conversione dei giudizi. *Scuol. c.*, août 06.

I Görland, A. **Rousseau** als Klassiker der Sozialpädagogik. *Beiträge z. Lehrerbildung u. Lehrerfortbildung*, 34. H. Gotha, Thienemann, 06.

I Macdonald, F. Jean-Jacques **Rousseau**, 2 vol. London, 06.

I Seillière, E. Der demokratische Imperialismus. **Rousseau** — Proudhon — K. Marx. Berlin, Barsdorf, 06.

I Robet, H. Un métaphysicien américain contemporain : **J. Royce**. *R. ph.*, février 07.

I Broicher, Ch. J. **Ruskin** und seine Werke. Jena, Diederichs, 06.

I Colletti, P. A. Gl' intenti, l'arte e il scetticismo del **Sabatier** nella « Vita di S. Francesco d'Assisi ». *Scuol. c.*, mai, oct., nov. 04.

I Braun, O. **Schellings** geistige Wandlungen in den Jahren 1800-1810. Leipzig, Quelle u. Meyer, 06.

I Mehlis, G. **Schellings** Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799-1804. Heidelberg, Petters, 06.

I Vorlaender. Kant, **Schiller**, Goethe. Leipzig, Dürr, 07.

I Bohatec, J. L'idée de religion chez **Schleiermacher** (en tchèque). *Ceska Mysl*, V, 3, 4, 5, 6, 04.

I Flink, C. **Schopenhauers** Seelenwanderung und ihre Quellen. *Berner Studien z. Ph. u. ihrer Geschichte*, hrsg. von L. Stein. Bern, Scheitlin, Spring, 06.

I Siebert, O. **Schopenhauer.** S. : Bücher in Wiss. I.

I Simmel, G. **Schopenhauer** und Nietzsche. Leipzig, Duncker u. Humblot, 07.

I Mc Taggart, J. E. The ethics of Henry **Sidgwick.** *Quar. R.*, oct. 06.

I Lifschitz, F. Ad. **Smiths** Methode im Lichte der deutschen nationalökonomischen Litteratur des XIX. Jahrhunderts. Bern, 06.

I Bosanquet, Bern. Xenophon's Memorabilia of **Socrates**. *Int. J. Eth.*, july 05.

I Joël, Karl. Die Auffassung der kynischen **Sokratik.** *Arch. G. Ph.*, XIII, 2, 07.

I Rolin, Jean. La personnalité de **Socrate.** *R. Un. B.*, nov. 06.

I Dufréchou, A. Les idées morales de **Sophocle.** Paris, Bloud, 06.

I Gollier, Th. Herbert **Spencer.** *R. gén.*, oct., nov., déc. 05

I Miranda, Luigi. L'inconoscibile nel cristianesimo, nella teoria **spenceriana** e nel positivismo. Napoli, Pierro, 06.

I Puccini, Rob. Una contradizione di Herbert **Spencer**. *Scuol. c.*, nov. 04.

I Spencer, Herb. Réflexions sur ma vie. *R. des Idées*, 10 déc. 06.

I Powell, E. E. **Spinoza** and Religion. Chicago, Open Court Publishing C°, 06.

I Thilo, A. **Spinoza**'s Religionsphilosophie. Leipzig, Beyer, 06.

I de Morsier, Ed. **Taine** et le socialisme. *R. socialiste*, mars 06.

I Schinz, M. Die Moralphilosophie von **Tetens.** Leipzig, Teubner, 06.

I Garcia-Mansilla, E. **Tolstoï** et le communisme. Paris, Lavauzelle, 06.

1 Walter, M. **Tolstoï** nach seinen sozialökonomischen, staatstheoretischen und politischen Auschauungen. Zürich, 06.
1 Pasté, Rom. Il « De Anima » di Aristotele commentato da S. **Tommaso**. *Scuol. c.*, juil., oct., nov. 04, janv., avril, juin, août, sept., déc. 05, février, avril, mai 06.
1 Pellegrini, Carlo. S **Tommaso** e gli studi del Clero. *Scuol. c.*, juil. 04.
1 Seipel, Dr Ignaz. Die Lehre von der göttlichen Tugend der Liebe i. d. Petrus Lombardus Büchern d. Sentenzen u. in d. Summa theologica d. hl. **Thomas von Aquin**. *Der K.*, 6, 7, 8, 06.
1 Wild, Ignaz. Ueber die Echtheit einiger Opuscula des heiligen **Thomas**. *Jahrb. Ph. sp. Th.*, XXI, 3, 07.
1 **Vauvenargues**. Betrachtungen und Maximen. Uebers. v. C. Hardt. Jena, Diederichs, 06.
1 Lanson. **Voltaire**. Paris, Hachette, 06.
1 Heymann. Eduard **von Hartmann** und der Ursprung des Pessimismus. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung*, Bd. III, 12/13, 06.
1 **von Hartmann**, Ed. Ausgewählte Werke. V. Bd. : Religionsphilosophie. 3. Aufl., Bad Sachsa, Haacke, 06.
1 Koenigsberger, L. Herman **von Helmholtz**.Transl.by Fr.A.Welby. London, Frowde, 06.
1 **von Humboldt's**, W. Gesammelte Schriften. V. Bd., 1. Abteilung : Werke. Hersg. v. Alb. Leitzmann. V. Bd. 1823-1826. Berlin, 06.
1 Richter, R. Kunst und Philosophie bei Rich. **Wagner**. Leipzig, Quelle u. Meyer, 06.
1 de Sinéty, R. P. L'Haeckélianisme et les idées du P. **Wasmann** sur l'évolution. *R. q. sc.*, janv. 06.
1 Skribanowitz, Dr Theod. **Wundts** Voluntarismus in seiner Grundlegung geprüft. Greisswald, Abel, 06.
1 Bosanquet, Bern. **Xenophon**'s Memorabilia of Socrates. *Int. J. Eth.*, july 05.

2. Philosophie de la religion. — Théodicée.

1 : 2(01) Aveling, Francis. The place of emotion in religion. *Month*, july, sept. 05.
1 : 2(01) Boden, F. Ueber Moral und Religion. Hamburg, Meissner, 06.
1 : 2(01) Eucken, Rud. Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. Berlin, Reuther u. Reichard, 06.
1 : 2(01) Fontaine, J. Religion positive et religions naturalistes. *Sci. c.*, juil. 06.
1 : 2(01) Foster,G.Burman. The finality of the christian Religion. Decennial publications of the University of Chicago Press, 06.
1 : 2(01) Hudson, Th. Jay. Der göttliche Ursprung d. Menschen u. sein Beweis durch die Evolution u. Psychologie. Ueberzetzung aus dem Englischen von Ed. Hermann. Leipzig, Strauch, 07.
1 : 2(01) Krische, P. Excelsior. Kurzer, gemeinverständlicher Abriss über eine neue Religion und Lebensphilosophie. Bd. I. Leipzig, Lotus-Verlag, 04.
1 : 2(01) Lattey, C. A philosophy of religion. *Month*, jan. 06.
1 : 2(01) Martindale, C. C. Religion versus religions. *Month*, février 06.

1 : 2(01) Michelet, G. L'expérience religieuse d'après William James. *R. Clergé français*, 1[er] déc. 06.
1 : 2(01) Miranda, Luigi. L'inconoscibile nel cristianesimo, nella teoria spenceriana e nel positivismo. Napoli, Pierro, 06.
1 : 2(01) Moses, J. Pathological aspects of religions. Boston, Houghton, 06.
1 : 2(01) Natorp, P. Jemand und Ich. Ein Gespräch über Monismus, Ethik und Christentum. Den Metaphysikern des Bremer « Roland » gewidmet. Stuttgart, Frommann, 06.
1 : 2(01) Nogara, Gius. Che cosa è un Dogma? *Scuol. c.*, nov. 05.
1 : 2(01) Novicow, F. La religion et le problème de la destinée. *Grande Revue*, 16 oct. 06.
1 : 2(01) Ott, F. Die Philosophie des Christentums. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung*, Bd. I, 1/2, 07.
1 : 2(01) Perron, C. Principes de philosophie religieuse. Besançon, 06.
1 : 2(01) Powell, E. E. Spinoza and Religion. Chicago, Open Court Publishing C°, 06.
1 : 2(01) Rothenbuecher, A. Religion oder Atheismus? Berlin, Schnetter u. Lindemeyer, 06.
1 : 2(01) Siebeck, H. Zur Religionsphilosophie. Tübingen, Mohr, 06.
1 : 2(01) Simmel, G. Die Religion (Sammlung sozial-psychol. Monographien). Frankfurt a. M., Lit. Anstalt, 06.
1 : 2(01) Swete, H. Barclay. Essays on some theological Questions of the day, by members of the University of Cambridge. London, Macmillan, 05.
1 : 2(01) : 3 Worms, René. La religion au point de vue sociologique. *R. intern. Sociol.*, oct. 05.
1 : 2(01) : 7 Boden, Friedr. Ueber Moral und Religion vom Standpunkte der Geschichte und der Kunst. Hamburg, Meissner, 07.
1 : 2(01) : 9 Boden, Friedr. Ueber Moral und Religion vom Standpunkte der Geschichte und der Kunst. Hamburg, Meissner, 07.
1 : 2(07) Bazoli, Luigi. L'istruzione religiosa nelle scuole. *Scuol. c.*, oct. 06.
1 : 2(09) Diès. L'évolution de la théologie dans la philosophie grecque : d'Empédocle à Socrate. *R. d'hist. et de litt. religieuse*, n° 4, 06.
1 : 2(09) Dorner, A. Die Entstehung der christlichen Glaubenslehren. München, Lehmann, 06.
1 : 2(09) Labeyrie, C. Le Français est-il essentiellement irréligieux? *Sci. c.*, sept. 06.
1 : 2(09) Pfleiderer, O. Die Entstehung des Christentums. 2. Aufl. München, Lehmann, 07.
1 : 2(09) : 13 Farnell, L. R. The evolution of religion : an anthropological study. London, Williams and Norgate. 05.
21 : 612 Bessmer, J. Die Theologie vom Standpunkte der funktionellen Psychologie. *St. M.-L.*, LXXI, 2, 06.
21(01) Goujon, H. Idée synthétique de la Théologie naturelle, d'après saint Thomas d'Aquin. *R. sc. eccl.*, mai 06.
21(01) Opitz. Auf dem Wege zum Gott. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung*, Bd. IV, 1/2, 3, 4/5, 6/7, 06. Bd. I, 3/4, 07.

21(02) Willems, D[r] C. Institutiones philosophicae. Vol. II continens cosmologiam, psychologiam, theologiam naturalem. Trier, Paulinus-Druckerei, 06.

21(09) Capelle, Wilh. Zur antiken Theodicee. *Arch. G. Ph.*, XIII, 2, 07.

21,1 Coit, Stanton. Humanity and God. *Intern. J. Eth.*, july 06.

21,1 Domet de Vorges, C[te]. Dieu infini. *R. de ph.*, déc. 06.

21,1 Gry, L. L'idée de Dieu dans les Apocryphes de l'Ancien Testament. *R. sc. ph. et théol.*, janvier 07.

21,1 Morlin, Christ. Etude laïque de la notion de Dieu, particulièrement chez l'apôtre Paul. Paris, Fischbacher, 06.

21,1 Rabe, F. Philosophischer Unterbau des Gottesbegriffs. Lorch, Rohm, 06.

21,1 Sertillanges, A. D. La connaissance de Dieu. *R. de ph.*, déc. 06.

21,1 Solomon, J. Is the conception of « God » undefinable? *Pro. Arist. S.*, N. S., vol. VI, 06.

21,2 Ballerini, G. La dimostrazione scientifica dell' esistenza di Dio e le critiche de' miei oppositori. *Scuol. c.*, janv. 05.

21,2 Bernies, V. L. Dieu est-il? *R. Clergé français*, 15 déc. 06, 1[er] janv. 07.

21,2 Bonnifay, D[r]. Les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu. *Pens. c.*, oct. nov. 06.

21,2 Dubot, Th. Preuves de l'existence de Dieu. Paris, Beauchesne, 06.

21,2 Guibert, F. Leçon d'apologétique. Pourquoi je crois en Dieu. *R. pratique d'Apologétique*, 1[er] déc. 06.

21,2 Puccini, Rob. Il principio di causalità e l'esistenza di Dio di fronte alla scienza moderna. *Scuol. c.*, déc. 04.

21,2(09) Gwatkin, H. M. The knowledge of God and its historical development. 2 vol. Edinburgh, Clark, 06.

211 Le Dantec, F. L'athéisme. Paris, Flammarion, 07.

211 Paton, Carl S. The new theism. *Hibb. J.*, jan. 07.

211 Rothenbuecher, A. Religion oder Atheismus? Berlin, Schnetter u. Lindemeyer, 06.

213 de Lapparent, A. La providence créatrice. Paris, Bloud, 06.

213 Thamiry, E. L'immanence et les raisons séminales, les problèmes de la vie et de l'action divines. *R. sc. eccl.*, mai 06.

214 Alvery, Aug. Du Molinisme au Thomisme. *R. August.*, 15 janv. 06.

214 Thamiry, E. L'immanence et les raisons séminales, les problèmes de la vie et de l'action divines. *R. sc. eccl.*, mai 06.

215 Ballerini, G. Increduli e credenti nell' ora presente. *Scuol. c.*, février, avril, juin 04.

215 Daiber, A. Wissenschaft oder Glaube? Stuttgart, Strecker u. Schröder, 06.

215 de Lacombe, H. Science et christianisme. *Cor.*, 10 déc. 06.

215 Gayraud, abbé. La foi devant la raison, réponse à deux évadés. Paris, Bloud, 06.

215 J. G. Science and religion. *Month*, april, may 06.

215 J. M. Conflits de faits et conflits de tendances. *R. q. sc.*, avril 06.

215 Painlevé, Paul. L'esprit scientifique et l'esprit religieux. *R. des Idées*, 10 déc. 06.
215 Sewall, Frank. Reason in Belief, or faith for an age of science. London, Elliot Stock, 06.
216 Smith, Sidney F. The problem of Evil. *Month*, july 05.
217 Monsabré, R. P. La prière. Philosophie et théologie de la prière. Paris, Lethielleux, 06.
217 ? Super, Ch. W. Vicarious Sacrifice. *Int. J. Eth.*, july 05.
219,11 Domet de Vorges, Cte. Dieu infini. *R. de ph.*, déc. 06.
219,11 Lebreton, J. L'infinité divine depuis Philon jusqu'à Plotin. *R. de ph.*, janv. 07.
219,12 Blanc, El. Le miracle. Examen d'une nouvelle explication fondée sur la théorie de la matière interspirituelle et celle du subliminal. *Pens. c.*, janv. 07.
219,12 Girerd. La définition du miracle. Réponse à M. l'abbé Fontaine. Réplique de M. l'abbé Fontaine. *Sc. c.*, oct. 06.
219,12 Le Roy, E Essai sur la notion du miracle. *Ann. ph. ch.*, nov., déc. 06.
239 Allard, P. Le témoignage des martyrs. *Ann. ph. ch.*, déc. 06.
239 Baudrillart, A. L'apologétique philosophique de Monseigneur d'Hulst. *R. pratique d'Apologétique*, 15 oct. 06. 1er janv. 07.
239 Gardeil, R. P. La crédibilité : les problemes. La crédibilité et l'apologétique. *R. thom.*, nov.-déc. 06.
239 Morando, Gius. La filosofia dell' azione e l'apologetica moderna. *R. rosminiana*, luglio 06

3. Philosophie des sciences sociales.

1 : 3 : 5 Small, Alb. W. The relation between Sociology and other sciences. *Am. J. Sociol.*, july 06.
1 : 3(01) Bayet, A. Sur la distinction du normal et du pathologique en sociologie. *R. ph.*, janv. 07.
1 : 3(01) Bergemann. Der scholastische Staatsgedanke. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung* (Renner), Bd. III, 5/6, 06.
1 : 3(01) Berolzheimer, F. System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. Bd. IV : Philosophie des Vermögens. München, Beck, 07.
1 : 3(01) Chide, A. La conscience sociologique. *R. int. sociol.*, oct. 06.
1 : 3(01) de la Grasserie, R. Du principe sociologique des nationalités. *R. int. sociol.*, juin 05.
1 : 3(01) Fouillée, Alfr. La société est-elle une réalité et une conscience ? *R. int. sociol.*, oct. 05.
1 : 3(01) Hayes, Edw. C. Sociological construction lines. *Am. J. Sociol.*, july 06.
1 : 3(01) Limousin, Ch. Définition de la Sociologie. Discussion par E. Delbet, M. Pournin, etc. Société de Sociologie de Paris. *R. int. sociol.*, juil. 05.
1 : 3(01) Neybour, Jean. La souveraineté de l'Etat. *R. socialiste*, juin 06.
1 : 3(01) Novicow, J. Le darwinisme social. *R. int. sociol.*, mars 05.

1 : 3(01) PAULSEN, F. System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre, 7. u. 8. Aufl. Stuttgart, Cotta Nachfolger, 06.
1 : 3(01) RUYSSEN, M. Le recul du darwinisme social. *R. du Mois*, nov. 06.
1 : 3(01) TORLONCA, C. Una nuova dottrina dello stato. Lo stato socialista. Roma, 06.
1 : 3(01) VANNI, Icilio. Saggi di filosofia sociale e giuridica Bologna, Zanichelli, 06.
1 : 3(01) WARD, Lester F. Le sujet-matière de la sociologie. *R. int. sociol.*, janv. 05.
1 : 3(01) WAXWEILER. Esquisse d'une Sociologie, fasc. I, II. Bruxelles, Misch et Thron, 06.
1 : 3(01) WORMS, R. Philosophie des sciences sociales. III. Conclusions des sciences sociales. Paris, Giard et Brière, 07.
1 : 3(01) : 15 VASCHIDE, N. et BINET-VALMER, G. Introduction à l'étude de la psychologie des élites de la démocratie. *R. int. sociol.*, août-sept. 05.
1 : 3(09) COSENTINI, Fr. La société future : individualisme ou collectivisme. *R. int. sociol.*, déc. 05.
1 : 3(09) DE KELLÈS-KRAUZ, Casimir. La sociologie au XIX[e] siècle. *R. int. sociol.*, déc. 04.
1 : 3(09) REYNAUD, S. La question sociale et la civilisation payenne. Paris, Perrin, 06.

5-6. Philosophie des sciences.

1 : 5(01) ALBEE, Ernest. Descriptive and normative sciences. *Ph. R.*, jan. 07.
1 : 5(01) BAILLE, L. Qu'est-ce que la science? Paris, Bloud, 06.
1 : 5(01) CAMERER, J. Philosophie und Naturwissenschaft. Stuttgart, Franckh, 06.
1 : 5(01) FRISCHEISEN-KÖHLER, Max. Ueber die Grenzen der naturwissensch. Begriffsbildung. *Arch. syst. Ph.*, XII, 4, 06.
1 : 5(01) HOLLANDS, D[r] Edm. H. The relation of science to concrete experience. *Ph. R.*, nov. 06.
1 : 5(01) LIPPS, Th. Naturwissenschaft und Weltanschauung Heidelberg, Winter, 06.
1 : 5(01) MUENSTERBERG, H. Science and Idealism. Boston, Houghton, 06.
1 : 5(01) NUNN, T. Percy. The aims and achievements of scientific method. *Pro. Arist. S*, N S, vol. VI, 06.
1 : 5(01) WEINSTEIN, B. Die philosophischen Grundlagen der Wissenschaften. Leipzig, Teubner, 06.
1 : 51(01) GEISSLER. Kritik des Grenzbegriffes. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung* (Renner), Bd. II, n[os] 12-13, 06.
1 : 51(01) MACH, E. Space and Geometry. Transl. by Th. J. Mc. Cormack. Chicago, Open Court Publishing C[o], 06.
1 : 51(01) SCHWARTZE. Ueber die Entstehung, Ausbildung und Begründung des Infinitesimalbegriffs. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung*, Bd. IV, 3, 4/5, 6/7, 06.
1 : 51(01) WHITEHEAD, A. N. Introduction logique à la géométrie. *R. mét. mor.*, janv. 07.

E. Crahay. — *La Politique de S. Thomas d'Aquin*. 1896. 3,00

M. Defourny. — *La sociologie positiviste. Auguste Comte*. 1902. 6,00

S. Deploige. — *Le Referendum en Suisse*. 1892. 3,50

S. Thomas et la question juive. 1897. 1,00

L'émancipation des femmes. 1902. 1,00

M. De Wulf. — *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la Principauté de Liége*. (Mémoire couronné par l'Académie de Belgique). 1895. 5,00

Étude sur Henri de Gand. 1895. 2,50

Études historiques sur l'Esthétique de Saint Thomas d'Aquin. 1896. 1,00

Le traité des formes de Gilles de Lessines (texte inédit et étude). 1901. 10,00

Histoire de la philosophie médiévale, 2me éd. 1905. 10,00

Introduction à la philosophie néo-scolastique. 1904. 5,00

Étude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines (Mémoire couronné par l'Académie de Belgique). 1904. 3,00

M. De Wulf et **A. Pelzer**. — *Les quatre premiers quodlibets de Godefroid de Fontaines* (texte inédit). 1904. 10,00

J. Halleux. — *L'évolutionnisme en morale*. 1901. 3,50

E. Janssens. — *Le néo-criticisme de Charles Renouvier. Théorie de la connaissance et de la certitude*. 1904. 3,50

La philosophie et l'apologétique de Pascal. 1906. 4,00

D. Mercier. — *Les origines de la psychologie contemporaine*. 1898. 5,00

Logique. 4e édit. 1905. 5,00

Métaphysique générale ou ontologie. 4e éd. 1905. 10,00

Psychologie. 7e édit., 1905. 10,00

Critériologie générale ou traité général de la certitude. 5e édit., 1906. 6,00

A. Michotte. — *Les signes régionaux. Nouvelles recherches expérles sur la répartition de la sensibilité tactile dans les états d'attention et d'inattention*. 1905. 5,00

L. Noël. — *La conscience du libre arbitre*. Louvain et Paris (Lethielleux). 1899. 3,50

Le déterminisme. (Mémoire couronné par l'Académie de Belgique). 1905. 6,50

D. Nys. — *La notion de temps*. 1898. 2,50

La notion d'espace au point de vue cosmologique et psychologique. 1901. 3,00

Cosmologie ou étude philosophique du monde inorganique. 2e éd. 1906. 10,00

C. Sentroul. — *L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote*. 1905. 3,50

A. Thiéry. — *Geometrisch-optische Täuschungen*. Leipzig (Engelmann), 1895. Trois fascicules. PRIX DU TOUT 3,00

Le Tonal de la Parole. 1901. 1,00

Thomae Aquinatis Commentaria in tres libros Aristotelis de Anima. 1901. 5,00

Cours de Philosophie

Vol. I.	**D. Mercier.**	*Logique*, 4e édit., 1905.	5,00
Vol. II.	»	*Métaphysique générale ou Ontologie*, 4e édit. 1905.	10,00
Vol. III.	»	*Psychologie*. 7e édit., 1905.	10,00
Vol. IV.	»	*Critériologie générale ou traité général de la certitude*, 6e édit., 1906.	6,00
Vol. VI.	**M. De Wulf.**	*Histoire de la philosophie médiévale*, 2e édit., 1905.	10,00
Vol. VII.	**D. Nys.**	*Cosmologie ou étude philosophique du monde inorganique*, 2e édit., 1906.	10,00

Les Philosophes du moyen âge

Vol. I. **M. De Wulf.** *Le traité des formes de Gilles de Lessines* (texte inédit et étude), 1901. 10,00

Vol. II. **M. De Wulf** et **A. Pelzer**. *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines* (texte inédit), 1904. 10,00

Vol. III-V (en préparation). *Les Quodlibets V-XIV de Godefroid de Fontaines.*

Vol. VI-VII (sous presse). **P. Mandonnet**. *Les œuvres de Siger de Brabant* (textes et études).

Elégamment reliés, toile anglaise, titres dorés, les volumes du Cours de Philosophie coûtent 1 fr. de plus, la Psychologie 1,25 fr. de plus par vol. (sans réduction aucune sur le prix de la reliure).

Les abonnés à la **Revue Néo-Scolastique** *ont droit à une réduction de* **vingt p. c.** *(port en sus) sur tous les ouvrages de la Bibliothèque de l'Institut.*

Adresser les commandes à **M. l'administrateur de la Revue Néo-Scolastique, 1, rue des Flamands, Louvain (Belgique).**

Quatorzième année N° 2 Mai 1907

Revue Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Fondateur : D. MERCIER

Secrétaire de la Rédaction : M. DE WULF



N° 54 de la collection

LOUVAIN

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

1, rue des Flamands, 1

PARIS, Félix Alcan, Boulevard St-Germain, 108. — LONDRES, Burns et Oates, 18, Orchard Street.
TORINO, Carlo Clausen, 1, via Po.

SOMMAIRE

A ce numéro est annexé comme supplément gratuit le quarante-huitième fascicule du **Sommaire idéologique des ouvrages et revues de Philosophie.**

Tout ce qui concerne la rédaction doit être adressé à M. DE WULF, secrétaire du Comité de rédaction, ou à M. L. NOËL, secrétaire-adjoint, 1, rue des Flamands, Louvain (Belgique).

Le fondateur de la *Revue Néo-Scolastique* vient d'être appelé par la haute confiance de Sa Sainteté Pie X à faire partie du Sacré-Collège. Archevêque de Malines depuis un an, Mgr Mercier a reçu le chapeau de cardinal au Consistoire du 18 avril dernier.

Cette rapide élévation aux dignités suprêmes n'a étonné personne. Elle couronne triomphalement une carrière sacerdotale féconde en œuvres d'apostolat, et une carrière scientifique toute animée d'un amour ardent, désintéressé, de la seule vérité.

Son Éminence le Cardinal Mercier daignera trouver ici, avec l'hommage de nos respectueuses félicitations, la promesse que nous lui faisons de garder à cette *Revue*, sur laquelle s'étend toujours le patronage glorieux de son nom, le cachet scientifique qu'il a su lui imprimer.

Nous sera-t-il permis de renouveler un espoir ? Celui de le voir parfois encore consacrer une heure d'un temps trop disputé à traiter pour nos lecteurs quelqu'un de ses chers problèmes philosophiques ? Malgré ses nombreux travaux, nous osons croire qu'il en saura trouver le secret.

La Rédaction.

V.

LES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT SUR L'EXISTENCE DE DIEU.

(*Suite* *).

Nous venons de faire la critique des arguments invoqués par certains auteurs en faveur du Théisme. Parmi ces arguments, les uns pourraient bien n'avoir point le caractère apodictique qu'on leur prête, les autres nous ont paru incomplets. Il nous faut maintenant aborder la partie positive de cette étude. Nous l'avons déjà dit, notre but n'a pas été de détruire, mais au contraire de préparer le terrain à une construction plus solide. Au surplus, nous n'avons pas, comme bien on pense, la prétention d'innover en pareille matière. La voie que nous suivrons pour arriver à Dieu, est essentiellement traditionnelle. Elle est aussi ancienne que le sens commun de l'humanité. Elle consiste à s'élever de la contingence du monde à l'existence de l'Être nécessaire, puis, par l'analyse du concept d'être nécessaire, jusqu'à la perfection souveraine qui est l'essence même de Dieu. C'est l'argument que Kant a appelé *cosmologique*. Nous nous efforcerons seulement de lui donner certains développements trop souvent passés sous silence dans les traités d'apologétique, et qui lui sont indispensables, nous semble-t-il, pour affronter l'épreuve de la critique.

*) V. *Revue Néo-Scolastique*, 1906, p. 392 et 1907, p. 19.

Trois thèses feront l'objet de nos démonstrations : I. Il existe quelque chose d'absolu, d'éternel, de nécessaire, principe de tous les changements que comporte l'évolution de l'Univers. — II. Ce principe ne s'identifie pas avec la substance des choses. L'Absolu est distinct de l'Univers. — III. On ne peut le reléguer au rang des causes aveugles, mais il faut au contraire le concevoir comme la plus haute perfection possible.

I.

Il existe quelque chose d'absolu, de nécessaire, d'éternel, principe des changements que comporte l'évolution de l'Univers.

Fixons d'abord le sens des termes. Nous entendons par *Absolu* un être qui existe par sa propre vertu, qui ne tient pas sa réalité d'un autre, mais de lui-même, qui est par conséquent indépendant vis-à-vis de tout principe supérieur. Un tel être est nécessaire et éternel : *nécessaire*, puisque l'existence tient à son essence même ; *éternel*, puisqu'il existe sans jamais avoir été produit, donc sans commencement.

Cette définition de l'Absolu nous est commune avec les matérialistes et les panthéistes. Pour eux comme pour nous, l'indépendance souveraine, la nécessité, l'éternité, sont les caractères propres de l'Absolu. L'Absolu n'étant à leurs yeux que la substance cachée sous les phénomènes sensibles, ils proclament la matière incréée, indestructible, éternelle.

Pour démontrer l'existence de l'Absolu, nous invoquerons un principe et un fait. Le principe est la loi de causalité. On peut la formuler comme suit : *Tout ce qui a commencé doit être attribué à une cause pleinement capable de le produire.*

Le fait est le suivant : *Quelque chose a commencé, quelque chose commence.* Nous ne prétendons pas que ce

quelque chose soit substance, il nous suffit, pour le moment, de constater la succession des phénomènes. Ainsi nous demeurons strictement confinés dans le domaine de l'expérience, et nul ne songera à nous contredire.

L'application du principe au fait nous conduira aussitôt à l'affirmation de l'Absolu.

Des événements se produisent, des changements s'opèrent en nous et en dehors de nous. Ils réclament une cause pleinement suffisante. Or une cause qui dépend de certaines conditions extérieures, une cause qui n'existe et n'agit que par la vertu d'une autre cause, ne peut fournir par elle-même toute l'explication de son effet. Elle a besoin d'un concours étranger pour le produire, elle n'en est donc pas la raison pleinement suffisante. Seule la cause absolue, celle qui porte dans son essence toutes les conditions de son effet, celle qui subsiste et agit par elle-même, peut être considérée comme une cause véritable. En elle, et en elle seule, réside l'explication définitive, totale, de l'effet.

Il suit de là qu'un événement n'aura jamais toute sa raison suffisante dans un être qui a été produit, c'est-à-dire dans un autre événement. Cette raison suffisante se trouvera finalement dans quelque chose qui n'est pas un événement, qui n'a pas commencé, qui n'a pas été produit, qui n'est pas conditionné par quelque antécédent, et tel sera précisément l'Absolu.

Ainsi, pour quiconque admet le principe de causalité, le moindre événement proclame la réalité de l'Absolu.

Rien ne servirait pour échapper à cette conclusion, de se réfugier dans l'hypothèse d'une série sans terme initial. M. Sertillanges l'a suffisamment montré. Chaque terme de la série étant produit, aucun ne sera raison suffisante du suivant. Remontez sans cesse dans le passé, ajoutez les événements aux événements, vous aurez multiplié les raisons insuffisantes sans placer nulle part la raison suffisante. La nécessité où se trouve l'esprit de remonter toujours plus haut, de concevoir chacun des termes de la série comme

dépendant d'un terme antérieur, montre précisément l'insuffisance radicale de chacune des causes tour à tour invoquées.

L'esprit humain est ainsi fait qu'il ne peut s'empêcher d'assigner une cause à tout événement, et de supposer en dernière analyse une cause absolue. « Il est très remarquable, dit Kant, que dès que l'on suppose qu'il existe quelque chose, on ne peut éviter la conséquence qu'il existe aussi quelque chose de nécessaire »[1]. Et Spencer : « Impossible d'admettre une cause quelconque sans se heurter finalement à l'idée d'une cause première, éternelle, nécessaire »[2].

Ainsi, de l'aveu de Kant, nous nous trouvons dans cette alternative : ou de proclamer la réalité de l'Absolu, ou de nier la causalité.

Certains philosophes n'ont pas hésité à prendre ce dernier parti. Les uns, les criticistes, ont fait du principe de causalité une règle subjective de l'esprit ; les autres, les positivistes, ont cherché à le réduire à une formule tout empirique.

La place nous manque pour exposer et discuter leurs doctrines. Nous nous bornerons à cette observation : l'idée de cause, prise au sens métaphysique, intervient à tout instant dans nos jugements et dans nos raisonnements, aussi bien en science qu'en philosophie. On ne peut la rejeter sans nier du même coup la valeur de l'esprit. Ainsi le scepticisme universel devient l'inévitable châtiment des détracteurs du principe de causalité.

Jusqu'ici bon nombre de nos adversaires sont d'accord avec nous. Ils reconnaissent la nécessité logique d'affirmer la réalité de l'Absolu, en partant du principe de causalité. Mais cet Absolu, qu'ils appellent parfois « la matière », parfois « l'Inconnaissable », parfois aussi « l'Esprit qui est

[1]) *Critique de la Raison pure.*
[2]) *Premiers Principes.*

en toutes choses » [1]), ils prétendent l'identifier avec la substance de l'Univers. Il nous faut donc démontrer maintenant que l'Absolu est distinct de l'Univers.

II.

Le principe absolu d'où procède l'évolution de l'Univers n'est pas immanent mais transcendant.

Il importe de distinguer ici entre le *matérialisme* proprement dit, et l'*évolutionnisme panthéistique*, appelé aussi *monisme*.

Aux termes du matérialisme traditionnel, celui de Lucrèce et d'Épicure, et aussi celui de L. Büchner, la substance, cachée sous les phénomènes sensibles et identifiée avec l'Absolu, se réduit à une multitude d'unités élémentaires (les atomes), qui agissent et réagissent les unes sur les autres, et portent en elles-mêmes le principe de leur existence et les lois de leurs combinaisons. Chacune de ces unités forme un agent distinct. L'Univers est ainsi conçu comme un être collectif.

L'évolutionnisme panthéistique le représente, au contraire, comme une individualité unique, une substance foncièrement une, dont les êtres que nous percevons ne sont que les phénomènes, les aspects, les modes divers.

Plusieurs philosophes modernes, et notamment Haeckel, se sont inspirés tour à tour de chacune de ces conceptions, sans se rendre compte qu'elles s'excluaient mutuellement. Si l'Univers est un être collectif, comme il semble bien, il n'est point la substance foncièrement une que supposent les panthéistes et les monistes, et vice versa.

Nous essaierons de prouver la dépendance de cet Univers vis-à-vis d'un principe supérieur, quelle que soit, du reste, la manière dont on conçoive la substance des choses, qu'on

[1]) Haeckel, *Le Monisme*.

la suppose réductible à une infinité d'unités élémentaires (atomes ou forces pures, peu importe), ou qu'on en fasse une individualité unique. En aucune hypothèse, l'Univers ne peut être confondu avec l'Être absolu dont nous avons démontré l'existence.

Nous nous occuperons d'abord du matérialisme, puis de l'évolutionnisme panthéistique.

DISCUSSION DU MATÉRIALISME.

Nous disons d'abord que l'Univers, conçu comme un système de causes matérielles, ne peut s'expliquer par lui-même. La raison dernière des mouvements dont il est le siège, des relations d'ordre qu'il présente, voire même de sa réalité, ne réside point en lui.

1° *Nécessité d'un premier moteur distinct des forces cosmiques.* — Pour démontrer cette nécessité, on a coutume de partir de la prétendue inertie de la matière. On la représente comme une masse toute passive, sans aucune spontanéité, sans aucune activité propre. On en conclut qu'un moteur étranger a dû intervenir, pour communiquer à cette masse le mouvement qui lui faisait radicalement défaut. Telle est bien la façon dont on se représente les choses, lorsqu'on écrit : « la matière est essentiellement *inerte :* si on la suppose en repos, ce sera le repos éternel, l'immobilité, la stérilité absolue ; si on la suppose en mouvement, il faut logiquement admettre une impulsion extérieure qui ait imprimé ce mouvement » [1]).

L'argument, ainsi présenté, ne paraît guère pouvoir se concilier avec les idées actuellement régnantes au sujet de l'essence des corps. « De quel droit, dira-t-on, déclarez-vous la matière essentiellement inerte ? Elle paraît être, au contraire, une source permanente d'énergie. L'expérience

[1]) Baudhuin et Servais, *Cours de démonstration religieuse,* p. 17.

ne nous montre nulle part une quantité de matière privée de toute activité, de tout mouvement. La matière est sans cesse agissante. Une manifestation de force ne s'évanouit que pour faire place à une autre manifestation de force. Au mouvement visible de la masse, succède le mouvement invisible des molécules. Les corps sont essentiellement des natures, c'est-à-dire des principes d'action. Le monde physique n'est pas un mécanisme inerte, mais, bien plutôt, un organisme vivant. Voilà ce que nous dit l'observation scientifique. Du reste, le concept d'activité est impliqué dans celui de matière. On ne conçoit pas une matière réelle qui ne soit un corps déterminé, possédant certaines propriétés ou facultés d'agir. On ne conçoit pas un corps sans phénomènes, c'est-à-dire sans manifestations de force. La propriété commune à tous les corps est la résistance. La matière se définit : quelque chose de résistant. Et, comme l'a bien montré H. Spencer, la résistance est une action, une force qui se déploie. »

Et ce ne serait pas seulement un disciple de Büchner qui parlerait ainsi. Tout récemment, M. de Lapparent écrivait à ce sujet : « Plus nous nous rapprochons des derniers éléments des corps, moins l'affirmation de l'inertie devient légitime. Il n'est pas une parcelle de matière que nous puissions considérer comme dépourvue d'énergie et, qui plus est, d'une énergie capable de se manifester sous des formes très diverses » [1]).

Laissons donc là cette idée d'une matière inerte par elle-même, à laquelle le Créateur aurait communiqué une impulsion initiale, source de tous les mouvements cosmiques. Prenons plutôt, pour point de départ de notre argumentation, une donnée que nos adversaires ne pourront rejeter, puisqu'elle est à la base même de toutes leurs théories : je veux dire le déterminisme des forces de la Nature.

Forces pures, ou atomes, peu importe, les éléments

[1]) *Science et Apologétique*, p. 88.

ultimes de la matière sont soumis aux lois du déterminisme. Voilà ce que tout le monde admettra sans hésiter.

Nul ne songerait à revenir ici à l'animisme primitif, qui voyait dans les forces naturelles des agents doués de personnalité, indépendants de toutes lois, essentiellement capricieux. Et nul ne songerait, davantage, à conférer aux atomes, la faculté de modifier par eux-mêmes, à un moment donné, la direction de leur mouvement, ainsi que le voulait Épicure. Cette conception serait tout simplement la négation de la science. Nos adversaires sont si peu disposés à se représenter ainsi les choses, qu'ils vont jusqu'à refuser la liberté à l'homme, bien loin de l'accorder à l'atome.

Toute cause matérielle est soumise aux lois du déterminisme, voilà donc ce que tout le monde admet. Il faut entendre par là, qu'une cause matérielle ne peut modifier la forme, la direction de son activité, sans y être déterminée par une autre cause, et encore, que cette détermination sera nécessairement obéie. Soit l'agent A produisant le phénomène B. Pour que ce même agent produise ensuite le phénomène C, il faudra qu'une ou plusieurs autres causes soient intervenues pour modifier les conditions de son activité. Une fois ces conditions modifiées, l'agent A produira nécessairement le phénomène C. Nier cela, c'est attribuer aux agents physiques la faculté du choix, le pouvoir de modifier par eux-mêmes, les conditions de leur activité ; c'est revenir au fétichisme, ou au polythéisme naturaliste d'autrefois, et détruire le fondement même de l'induction scientifique.

Voici donc une nouvelle manifestation d'énergie : un certain dégagement de chaleur, la production d'une étincelle succèdent, je suppose, à un mouvement de masse. Ce nouveau phénomène a exigé l'intervention d'un nouvel agent modifiant les conditions d'activité du premier. La résistance d'un obstacle a mis fin au mouvement de masse et fait jaillir l'étincelle. Voici une boule lancée dans telle

direction ; il est bien certain qu'elle ne modifiera pas spontanément la vitesse et la direction de son mouvement. Si je la vois tout à coup dévier de sa direction première, je cherche aussitôt en dehors d'elle la cause de cette déviation. Ainsi en est-il de tous les agents physiques ; ils sont soumis aux lois du déterminisme, ils ne peuvent varier les formes de leur activité que sous l'empire d'une détermination étrangère.

Qu'est-ce à dire, sinon qu'aucun de ces agents n'est cause pleinement suffisante de son effet ? Aucun n'a en lui les conditions de son acte, aucun n'est cause totale, absolue.

Et maintenant, remontons à l'infini la série des causes physiques qui se déterminent les unes les autres ; nulle part nous ne trouverons l'explication définitive, c'est-à-dire la cause véritable d'un changement quelconque. Pour trouver la raison suffisante du changement produit, il faudra bien admettre, en fin de compte, un premier moteur, une cause capable d'agir par elle-même, déterminante, mais non déterminée. Et cette cause, soustraite aux lois du déterminisme qui régissent les causes physiques, est donc d'un autre ordre.

Que l'on comprenne bien notre façon d'argumenter. Nous ne disons pas : la matière est essentiellement inerte, et le mouvement lui vient entièrement du dehors. Au contraire, comme M. de Lapparent, nous croyons devoir dire : pas une parcelle de matière n'est dépourvue d'énergie. Seulement nous ajoutons : cette énergie n'est pas une puissance libre, elle n'a pas le choix entre diverses manifestations ; si elle se dépense de telle manière plutôt que de telle autre, cela tient toujours à certaines conditions externes. Il en résulte qu'aucune particule de matière, et d'une manière plus générale, aucun agent physique, ne contient toute la raison suffisante de son acte. Tout agent physique étant conditionné par autre chose, aucun n'est raison suffisante du phénomène produit. Remontant de

conditions en conditions, il nous faudra admettre finalement un moteur inconditionné.

Le déterminisme des forces cosmiques nous amène donc à reconnaître leur dépendance vis-à-vis d'un être absolu qui ne fait point partie du système de la Nature.

Toutefois, nous sommes loin d'être au bout de nos démonstrations. Nous ne croyons pas encore avoir le droit de dire avec certains apologistes : « ce premier moteur, nous l'appelons *Dieu* ». Faut-il concevoir le principe du changement comme une cause personnelle ou impersonnelle ? C'est là une nouvelle question qu'il importe d'examiner à part. Nous nous bornons pour le moment à démontrer contre le matérialisme, que le monde physique dépend d'un principe supérieur.

2° *Dépendance de la matière vis-à-vis d'une cause ordonnatrice.* — La cause première n'est pas seulement motrice, elle est encore ordonnatrice. L'Univers, et plus spécialement notre globe, n'est pas une simple juxtaposition d'êtres, c'est un cosmos, c'est-à-dire que l'infinie variété des éléments s'y trouve ramenée à l'unité. Il est inutile, pensons-nous, d'insister davantage sur ce point ; l'existence du mal ne saurait nous faire perdre de vue les harmonies de l'Univers et, plus spécialement, du monde organique.

Mais l'ordre suppose-t-il nécessairement la cause ordonnatrice transcendante ? Les relations qui le constituent ne tiendraient-elles pas à l'essence même des choses ? Les harmonies de l'Univers ne résulteraient-elles pas de l'enchaînement purement mécanique des causes qui se déterminent les unes les autres ? Est-il besoin de supposer, en outre, une influence directrice ? La finalité est-elle plus qu'une simple apparence ? Ne serions-nous pas ici victimes d'une illusion qui consisterait à extérioriser notre manière d'agir pour l'attribuer à la Nature, assimilant à un but ce qui n'est en réalité qu'un résultat ?

Et s'il y a vraiment finalité, s'il existe quelque part une

direction qui détermine le concours des activités vers une fin commune, faut-il nécessairement que cette direction procède d'une cause intelligente et transcendante ? Ne pourrait-elle pas tout aussi bien émaner d'un principe d'évolution interne, agissant à la manière d'une cause aveugle et instinctive, comparable, à certains égards, au principe vital que les spiritualistes supposent dans la plante ou dans l'animal ?

On le voit, le problème est beaucoup moins simple que certains se l'imaginent. Ceux qui croient pouvoir conclure aussitôt de l'existence de l'ordre à celle de l'ordonnateur, font preuve d'une connaissance vraiment trop superficielle de la question.

Nous envisagerons seulement ici le problème de l'existence d'une cause ordonnatrice distincte de la matière, sans nous demander quelle est la nature de cette cause.

On nous permettra de ne pas insister sur l'hypothèse du hasard, déjà tant de fois réfutée. L'ordre du monde résulte du concours d'innombrables activités. D'où vient ce concours ? Les partisans du hasard reconnaissent la contingence de l'ordre. Pour eux, comme pour nous, les éléments constitutifs du monde eussent pu se combiner de mille autres façons. Pourquoi donc telle combinaison s'est-elle réalisée plutôt que telle autre ? On invoque le hasard. Est-ce à dire que les choses se sont passées ainsi sans raison aucune ? En ce cas, la théorie du hasard n'est plus que la négation du principe de raison suffisante. Elle se réfute d'elle-même. Le mot *hasard* désigne-t-il, au contraire, une cause déterminée ? La question se pose alors de savoir si cette cause est consciente ou non. Il faut choisir, entre l'idée de Dieu, et celle d'un destin aveugle et fatal ; dans les deux cas, on abandonne l'hypothèse du hasard.

Certains auteurs, reconnaissant l'insuffisance d'une telle hypothèse, ont fait appel au Darwinisme. Ils ont cru trouver dans la théorie de la sélection naturelle une explication des harmonies du monde organique, permettant

d'écarter l'idée de finalité. Vaine tentative ! Le Darwinisme sans l'idée de finalité n'est qu'une forme de la théorie du hasard. La sélection naturelle est une résultante qui présuppose l'action d'innombrables facteurs. Encore une fois, d'où vient le concours des activités ?

D'autres font appel à l'idée d'une nécessité aveugle. L'ordre, disent-ils, trouve dans les seuls éléments de la matière toutes les conditions de sa réalisation. De même que deux corps chimiques forment tel composé, parce que telle est leur nature, ainsi, les éléments de l'Univers se sont groupés en cosmos, spontanément, en vertu d'une tendance innée, parce que telle était leur nature. Il importe, pour réfuter cette assertion, de prouver la contingence de l'ordre, et c'est ce que l'on néglige trop souvent de faire.

Sans doute, les combinaisons que suppose l'ordre de l'Univers, résultent dans une certaine mesure de la nature des éléments combinés. Néanmoins, elles n'en résultent pas tout entières. Pour qu'une combinaison se produise, il faut évidemment que les éléments aient certaines affinités naturelles les uns pour les autres, certaines tendances à se combiner entre eux. Mais cela ne suffit pas. La combinaison n'aura lieu que si les éléments se rencontrent dans certaines conditions données. Or, la réalisation de ces conditions ne dépend pas des éléments eux-mêmes, mais d'un ensemble de causes extérieures. Ainsi, aucun composé, aucune combinaison, ne trouve toute sa raison déterminante dans la nature de ses unités constitutives. Et ceci doit être également vrai de l'ensemble des combinaisons qui forment l'état de l'Univers à un moment quelconque de son évolution. L'ordre actuel, que présente l'Univers, n'a point sa raison suffisante en soi, il est conditionné par toute la série des états antérieurs, et ainsi pour chacun de ces états. Nous nous trouvons donc en présence d'une série, ou, mieux encore, d'innombrables séries d'événements, qui se sont rencontrées en un point donné pour constituer l'état actuel du monde, et dont chaque terme se

trouve sous la dépendance d'un terme antérieur. Or, nous l'avons vu tantôt, toute série doit dépendre d'un terme inconditionné.

« Partout, dit fort justement Kant, nous voyons une chaîne d'effets et de causes, de fins et de moyens... ; et comme rien n'est parvenu de soi-même à l'état où il se trouve, cet état signale toujours plus loin une autre chose comme sa cause, laquelle rend à son tour nécessaire une recherche nouvelle, quoique constamment la même. En sorte que la totale universalité des choses irait s'abîmer dans le néant, si l'on ne prêtait pour appui à cette contingence infinie quelque chose en dehors d'elle, subsistant par soi-même originairement et d'une manière indépendante. »

D'après cela, en supposant même que l'évolution de la matière, telle qu'elle s'est accomplie, ait été la seule possible, nous serions néanmoins forcés de lui assigner, en fin de compte, quelque cause transcendante.

Pouvons-nous aller plus loin et dire : au moyen des mêmes éléments un autre Univers eût pu se constituer ? Si oui, il en faudra conclure une fois de plus que la matière dépend d'une cause ordonnatrice.

Mais d'abord, il ne suffit pas de dire ici : « la supposition d'un monde construit d'après d'autres lois que le nôtre n'offre aucune contradiction à l'esprit. Un tel monde eût donc été possible ». Nous avons déjà critiqué plus haut cette façon d'argumenter. A ceux qui prétendent démontrer *a priori* la contingence de l'Univers, on pourrait toujours répondre : vous ignorez l'essence de la matière ; s'il vous était donné d'en sonder le mystère, peut-être verriez-vous clairement la nécessité de ces relations, qui vous semblent à première vue contingentes.

Mgr d'Hulst [1]) prévoit l'objection et s'efforce d'y répondre. « Les tenants de l'ancienne école spiritualiste, écrit-il, disaient : cette chose n'est pas nécessaire que je

[1]) *Devoirs envers Dieu.* Conférences. Notes.

puis supposer non existante. On prétend aujourd'hui que c'est là de l'idéalisme... Je conviens que ce critérium doit être manié avec beaucoup de prudence. Il faut avouer cependant que nous n'en avons point d'autres. En tout cas, je me demande qui raisonne le mieux de ces deux penseurs : l'un dit : telle chose est réelle, mais je ne trouve aucune raison pour qu'elle ne puisse être autrement, et je conçois une foule d'hypothèses dans lesquelles elle serait différente ; donc sa nécessité n'est pas absolue. L'autre dit : j'accorde tout l'antécédent, parce que j'ai l'esprit fait comme vous, mais peut-être que je me trompe et qu'une vue plus profonde des choses me ferait apercevoir la raison de nécessité qui m'échappe : donc je refuse de nier la nécessité absolue. Il me semble que le premier fait de sa raison un usage légitime, et que le second manifeste à son égard une défiance voisine du scepticisme. »

Tel n'est pas tout à fait notre avis. Nous ne saurions, quant à nous, blâmer l'attitude de celui qui hésiterait à ratifier certaines vues *a priori* de l'esprit, dans un domaine qui échappe en partie à nos connaissances. Il aurait bien quelque droit, nous semble-t-il, de faire valoir ici l'ignorance de l'esprit humain au sujet de l'essence des choses. Nous l'avons montré, un rapport nécessaire peut nous apparaître à première vue comme non nécessaire, parce que nous n'en connaissons pas suffisamment les termes. Qu'on se rappelle l'exemple cité plus haut : deux corps chimiques, combinés dans telles proportions etc., ne pourront former que tel composé. Cependant, cette nécessité ne nous apparaîtra pas *a priori*. Elle deviendra seulement évidente pour nous, après que l'expérience nous aura révélé les propriétés intimes des corps en question.

Ce n'est donc pas assez de dire : « une autre évolution de la matière ne nous paraît pas impossible », il faut montrer positivement qu'elle est possible.

Voyons si l'expérience ne nous fournira pas quelques indications à ce sujet. Au moyen des mêmes éléments, on

entrevoit une infinité de combinaisons possibles. A pourrait se combiner avec B, mais aussi avec C, D, F, etc. La combinaison AB donnera naissance à des corps différents, selon le nombre des atomes A et celui des atomes B compris dans chaque molécule, ou même selon la position respective des atomes. Ceci n'est pas une simple vue de l'esprit, mais une conclusion évidente d'observations accumulées.

Maintenant, si l'on se reporte par la pensée à l'état originel de notre Univers, alors que la matière n'était encore qu'une nébuleuse, on conçoit qu'une distribution différente de cette matière dans l'espace eût amené d'autres rencontres, partant, d'autres combinaisons et une autre évolution. L'ordre actuel du monde dépendait donc originairement de la position respective des unités élémentaires. Or, cette position est quelque chose de contingent. Et ici encore ce n'est pas au témoignage de la raison pure que nous en appelons, mais à celui des faits. Puisque les éléments de la matière sont sans cesse en mouvement, ils sont donc par eux-mêmes indifférents à occuper telle ou telle portion de l'espace. La position d'un corps ou d'une particule quelconque de matière ne tient pas à l'essence de ce corps ou de cette particule, puisque cette position varie, tandis que l'essence persiste. Représentons donc par la formule ABC l'ensemble des combinaisons que comporte notre monde. Si ces trois termes avaient occupé d'autres positions, l'on aurait eu la combinaison ACB, ou BCA, ou CAB, etc. Ainsi l'ordre actuel de l'Univers nous apparaît comme une conséquence de la position respective des atomes à l'époque de la nébuleuse, et cette position ne tenait pas à l'essence des atomes, puisqu'elle a varié. L'ordre ne peut donc s'expliquer par les seuls éléments qui le constituent. Et ici encore nous apparaît l'insuffisance de l'hypothèse matérialiste. Incapable d'expliquer l'origine du mouvement, elle explique moins encore l'ordonnance des choses.

3° *Dépendance de la matière quant au fait même de sa réalité.* — Les limites de cette étude ne nous permettent pas de développer l'argument de la contingence comme il conviendrait. Nous ne ferons que l'esquisser.

Un être, dont l'existence dépend de conditions extérieures et transitoires, n'a point en lui le principe de sa réalité. L'existence par soi est nécessaire et inconditionnée. Tel n'est pas le cas pour la matière.

Considérons chacune de ces unités élémentaires, ou, d'une manière plus précise, les atomes. La réalité d'un atome ne se conçoit que sous deux formes : il est isolé ou combiné avec d'autres. Or il ne dépend pas de l'atome de se trouver dans l'un ou l'autre de ces états. Aucun d'eux n'est nécessaire, aucun d'eux ne tient à l'essence de l'atome, aucun ne trouve dans cette essence toute sa raison déterminante. La réalité de l'atome se confond donc toujours avec un état transitoire et conditionné. Donc, à aucun moment, l'atome ne présente le mode d'existence nécessaire et indépendant qui caractérise l'être par soi. Et ce que nous disons de chacun des éléments qui composent la matière, doit être également vrai de la matière elle-même. Susceptible des modes d'existence les plus divers, elle n'en possède aucun essentiellement. Elle ne se conçoit pas dans la réalité sans l'une ou l'autre manière d'être déterminée ; et cependant, cette manière d'être est toujours contingente.

La matière existe donc toujours d'une existence contingente. « Toute détermination de la matière, dit justement Kant, détermination qui compose ce qu'il y a de réel en elle, par conséquent aussi l'impénétrabilité, étant un effet qui doit avoir sa cause, et qui est par conséquent toujours indéfiniment dérivé, la matière ne se prête pas à l'idée d'un être nécessaire, comme principe de toute unité dérivée. »

En d'autres termes : puisque toutes les déterminations qui constituent la réalisation de la matière sont contingentes, la matière n'a donc qu'une existence contingente.

Où chercherons-nous donc le principe de sa réalité ? Dans cette cause absolue qui nous est déjà apparue comme la source du mouvement, le fondement de l'ordre, et à laquelle il nous faut reconnaître maintenant la toute-puissance créatrice.

En cherchant à démontrer la transcendance de l'Absolu, nous nous sommes placés jusqu'ici dans l'hypothèse d'un Univers réduit à une infinité d'unités élémentaires, forces ou atomes. Nous devons maintenant considérer une autre hypothèse, celle de l'évolutionnisme panthéistique ou monisme.

Jean Halleux.

(*à suivre*).

VI.

L'EMPIRIO-CRITICISME

DE

RICHARD AVENARIUS.

(*Suite* *)

2. *Les séries vitales indépendantes.*

La conscience humaine est le miroir de son entourage, mais l'image des choses y est fragmentaire, inconstante et déformée. D'autre part, ces données objectives ne sont pas le seul contenu de l'esprit ; leur présence évoque en nous des sentiments, des émotions multiples, elles nous paraissent douces ou pénibles, sûres ou dangereuses. C'est pourquoi Avenarius distingue entre les *éléments*, qui forment le contenu objectif de la conscience, et les *caractères* ou les modalités affectives qui les accompagnent. Nous le verrons, cette distinction a son importance. Il n'y a donc pas entre le monde et notre conscience ou, pour reprendre les symboles d'Avenarius, entre les valeurs R et E un rapport uniforme et adéquat. Ce rapport est altéré par nos dispositions individuelles, par nos antécédents et notre milieu social. Mais nous savons par les enseignements de la physiologie et de l'anatomie que la base immédiate de notre vie psychique est notre système

*) Voir *Revue Néo-Scolastique*, février 1907.

nerveux, et c'est par l'étude de ses lois biologiques — nous l'appelions plus haut l'étude du point de vue relatif — que nous pourrons apprécier scientifiquement les relations fonctionnelles entre R et E.

Le système nerveux ou le système C représentera donc les intérêts de la conscience. Cette substitution est déjà une simplification considérable. Mais le système C lui-même n'est pas homogène, et pour chaque valeur E tous ses éléments n'entrent pas en jeu. Nous pouvons donc le diviser en systèmes partiels et poursuivre, en esprit, cette division jusqu'à ce que nous ayons isolé le plus petit centre qui puisse encore produire un phénomène psychique.

Évidemment la limite de cette division est fictive et n'a rien de stable, mais elle est justifiée principiellement par la théorie des localisations. D'ailleurs, en réalité, il n'existe pas de systèmes nerveux absolus, car le système individuel complet lui-même n'est qu'un fragment plus ou moins dépendant du corps social. C'est pourquoi l'auteur, pour plus de méthode, débute par l'étude du système partiel hypothétiquement le plus simple, et il remonte graduellement aux systèmes associés et aux fonctions complexes. La dénomination de système C s'applique indifféremment à ces ordres divers.

Comme base de la conscience, le système C est soumis au monde extérieur R. Mais en outre il doit vivre et se développer, et à ce titre encore son existence présuppose un milieu approprié, que l'auteur désigne par S. Le système C est donc entouré d'un milieu double, et de même il est le siège de deux ordres de modifications : les unes conditionnées par R ou les modifications nerveuses $f(R)$ et les autres dépendantes de S ou les modifications nutritives $f(S)$. Toutefois ces milieux ne sont pas un séjour idéal comme le sein de la mère. Parfois ils présentent des conditions dangereuses pour la santé ou l'intégrité du système C, et ainsi sa conservation ne peut se comprendre que si nous lui accordons « le pouvoir de rétablir ses énergies dans

certaines limites par une réaction spontanée quand il est lésé ou affaibli » [1]). Ce pouvoir de réaction utile équivaut à sa *valeur de conservation vitale* (*der vitale Erhaltungswert*).

Nos mouvements nerveux dépendent enfin d'un facteur interne, les dispositions du système lui-même (*systematische Vorbedingungen*). Ces dispositions varient avec l'âge, le sexe, l'état de santé, l'exercice surtout les développe. Entretenu particulièrement par les modifications f (R), l'exercice est une condition indispensable de la conservation organique, car le système qui n'est plus susceptible d'exercice est voué à la dégénérescence [2]). Mais une cause plus profonde de destruction organique se trouve dans l'antagonisme perpétuel des deux facteurs de la conservation vitale, les modifications f (R) et les modifications f (S). Le travail et la nutrition sont deux agents contraires qui se balancent réciproquement dans un organisme bien portant ; si l'équilibre se rompt par l'inertie ou le surmenage, l'inanition ou la suralimentation, la santé est compromise. L'équilibre complet correspond donc à une vitalité maximale et s'exprime pour le système individuel par $f(R) = -f(S)$ ou $f(R) + f(S) = 0$ ou, pour un agrégat de systèmes, par $\Sigma f(R) + \Sigma f(S) = 0$ [3]). Tout écart d'équilibre devient une *différence vitale* (*Vitaldifferenz*). Contre toute différence notable, le système C réagit spontanément pour s'équilibrer à nouveau. Il exécute donc de véritables mouvements oscillatoires qu'Avenarius appelle les oscillations systématiques *(partialsystematische Schwankungen)*.

L'oscillation vitale et le pouvoir réactionnel spontané du système C sont la clef de voûte du système avenarien ; observons-en le fonctionnement de plus près.

[1]) *Kritik*, I, S. 21.
[2]) *Ibid.*, I, S. 67.
[3]) *Ibid.*, S. 67 à 71.

Chaque oscillation complète comprend trois sections :

1° la section initiale ou la phase d'écartement et de diminution vitale ;

2° la section intermédiaire ou la phase de réaction ;

3° la période finale ou le rétablissement vital.

Un cycle triphasé complet constitue une *série vitale indépendante* (*unabhängige Vitalreihe*). Avenarius l'appelle ainsi, pour l'opposer aux séries parallèles composées de valeurs E. Celles-ci en effet sont dites *séries vitales dépendantes*, parce qu'elles ne sont pas conditionnées directement par leurs antécédents du monde extérieur mais qu'elles dépendent d'un intermédiaire, le système C.

Choisissons comme exemple un cas simple et typique. Chez un individu à la fleur de l'âge, l'équilibre vital se trouve rompu par l'excès des réserves alimentaires qui se sont accumulées dans le système C pendant son sommeil. Ces réserves sont comparables à une puissance agissant sur un levier et sont appelées la puissance Π du système partiel (*partialsystematisches Moment* Π). Le sujet s'éveille et vaque à ses affaires quotidiennes. Ce travail agit comme une force contraire, la puissance Γ (*partialsystematisches Komoment* Γ) et compense progressivement l'amoindrissement vital dû à l'alimentation exagérée ; bientôt ensuite il dépasse l'équilibre en sens contraire. Alors la nutrition intervient utilement. Dans cette hypothèse nous serions donc en présence d'une oscillation perpétuelle autour d'un point stable, sous l'action de deux forces contraires et équivalentes. En réalité, l'instabilité du milieu extérieur et du système lui-même ne permet pas un équilibre aussi parfait, mais en tout cas les séries réelles ne peuvent être que des variantes de cette série schématique, car la loi fondamentale est toujours la même : « le système C tend au rétablissement le plus complet possible de sa vitalité maximale ».

Nous nous intéresserons spécialement au comoment Γ, c'est-à-dire au travail nerveux. L'action du comoment, tout

comme les oscillations elles-mêmes, est déterminée dans son amplitude, sa direction, sa relevance, par les conditions extérieures, les prédispositions internes du système C, ou par le concours des deux et change avec elles. Il serait fastidieux de relever ici toutes les modalités, les variations et les complications auxquelles la réaction nerveuse peut être soumise [1]).

Mais le rôle principal appartient à l'exercice, car en vertu de la loi de la moindre énergie « le système C doit se dépenser dans le sens de la moindre résistance et des résultats les plus durables ». L'exercice aplanit les voies, et les habitudes acquises se fortifient par l'usage. Si, dans des conditions nouvelles, le système C ne parvient pas à vaincre la différence vitale par le mode habituel de réaction, celui-ci se modifie (*Schwankungsvariation*) mais le moins et le mieux possible, et la réaction nouvelle tend à son tour à devenir une fonction stable, c'est le *transexercice*. Si, par voie de conséquence, cette modification entraîne des changements dans les autres systèmes partiels avec lesquels le système principal se trouve en connexion, nous sommes en présence d'une *articulation oscillatoire* (*Schwankungsarticulation*). Enfin, si nous considérons une oscillation habituelle donnée comme une oscillation du premier degré, chaque modification qui lui survient lui ajoute un degré supérieur. L'état d'équilibre absolu étant une oscillation du degré 0, nous obtenons ainsi des séries oscillatoires de 0e, 1er, 2e... *n^e^* degré.

Le principe de l'économie régit donc souverainement l'évolution des séries vitales indépendantes. Elles tiennent au passé par la force des habitudes, elles progressent par la poussée interne d'une finalité parfaite ; c'est un effort continu vers une adaptation complète et durable. Les con-

[1]) L'auteur décrit notamment des réactions ectosystématiques, endosystématiques ou mixtes, fonctionnelles ou formelles, des fixations, des permutations ou des transformations réactionnelles ; des trocs, des remplacements, des acquisitions, des transpositions de comoments, etc.

stellations les plus fréquentes de notre entourage dominent les mouvements de notre système nerveux et décident entre la multiplicité des résultats possibles. Chaque résultat ou état final qui peut être répété est appelé *forme multiponible* [1]). Si elle est utilisable à plusieurs reprises, sans modification aucune, elle devient une *sous-constante*, et en réalité chaque forme multiponible peut devenir une sous-constante.

Si du système C individuel nous passons aux systèmes sociaux (*Kongregalsysteme*), les considérations que nous venons de faire se confirment et se complètent, car l'évolution individuelle s'achève dans le progrès social.

Les systèmes C sociaux ou les systèmes ΣC se défendent à leur tour contre toute lésion de leur vitalité. Ces réactions sont déterminées en grande partie par les relations réciproques entre les systèmes individuels. Les plus utiles et les seules qui finalement puissent se maintenir sont celles qui favorisent à la fois les intérêts vitaux de tous les membres, car les systèmes à conflits internes doivent ou se corriger ou périr. A l'état de mutualité parfaite, les atteintes contre la vitalité du système social ou les différences vitales ne pourraient provenir que du monde externe (non — ΣC). Aussi lontemps que les réactions sont encore commandées par des influences étrangères aux réalités extérieures, telles que les dispositions héréditaires, les croyances religieuses, les traditions sociales, les états finaux sont des produits mixtes que l'auteur appelle *idiosyndèmes*. L'idiosyndème est de sa nature instable, mais il se purifie peu à peu des éléments superflus, ses caractères individuels disparaissent, et il devient une *sous-constante sociale*. Dans l'état parfait, tout effort nuisible, vide ou superflu est supprimé et les séries vitales doivent s'achever dans un temps minimal et avec un minimum d'intermédiaires. Cette épuration, qui se fait en vertu du *principe de*

[1]) *Kritik*, I, S, 14.

l'élimination progressive de tout ce qui est accessoire, est fonction du temps et de l'espace. « Plus on recule dans l'avenir la date de naissance d'un individu, et plus sa famille considérera l'humanité totale comme son cercle social immédiat et la terre entière comme son milieu immédiat, plus les états de son système C seront déterminés exclusivement par les conditions les plus souvent répétées Rx du milieu extérieur » [1]).

Après un temps illimité et après que les phénomènes extérieurs R se seront renouvelés assez souvent à tous les points du globe, les réactions habituelles se seront transformées en *médiations parfaites* (*vollkommene Vermittlungen*) et les formes multiponibles et sous-constantes seront devenues des *constantes parfaites*. Les séries vitales elles-mêmes seront des *constantes parfaites*, c'est-à-dire que leur réalisation sera invariable, universelle et nécessaire. « Elles correspondront à leurs conditions externes de la manière la plus complète, la plus précise et la plus simple » [2]).

3. *Les séries vitales dépendantes.*

Toute l'idéologie avenarienne est dans la formule biologique, que nous venons de résumer. Il n'est pas difficile de deviner sous le tissu léger des oscillations, des séries vitales indépendantes, des formes multiponibles, sous-constantes et constantes, les lignes fondamentales de la théorie psychologique ou critériologique à laquelle il s'adapte. On se demande même à juste titre si l'auteur ne s'est pas fait illusion et si, au lieu d'écrire une biologie authentique, il n'a pas produit une psychologie travestie. Mais nous voulons réserver toute critique et poursuivre jusqu'au bout l'exposé des idées avenariennes avec le même scrupule d'objectivité. Avenarius lui-même a cru que son système

[1]) *Kritik*, I, S. 181.
[2]) Cfr. *Kritik*, I, S. 185-186.

critériologique était assez clairement exprimé dans l'histoire de nos fonctions nerveuses, et il se contente ensuite de préciser ses intentions en indiquant les équivalents psychiques qui correspondent aux phases biologiques que nous connaissons déjà.

En faisant l'étude du système C l'auteur a ignoré volontairement l'existence de la conscience, mais maintenant qu'elle est rentrée en scène, il doit l'accepter avec toute sa richesse de connaissances, de sentiments et d'appétitions, sous peine de n'avoir produit qu'une idéologie fragmentaire. Toutes les valeurs psychiques seront représentées par E.

L'état de vitalité maximale ou d'équilibre parfait du système C ne conditionne pas de valeurs E. Par contre, celles-ci peuvent dépendre aussi bien d'une oscillation nutritive f (S) que d'une oscillation de nature nerveuse f (R). Mais conformément à l'hypothèse initiale, l'auteur s'attache de préférence aux valeurs E qui sont commandées par le facteur systématique f (R).

Présentons d'abord un tableau général des principales équivalences, sans toutefois descendre jusqu'à la série vitale indépendante de premier degré, qui correspond peut-être aux besoins animaux primitifs et simples de la nutrition, de la protection, de la procréation etc. [1]). Seules, les séries vitales de degré supérieur présentent un intérêt suffisant.

La division la plus générale des valeurs E les sépare, on s'en souvient, en « éléments » et en « caractères ». Les *éléments* traduisent le contenu de nos connaissances, ils sont déterminés par la *forme* des oscillations [2]). Les « caractères » ou l'ensemble des propriétés logiques, affectives, appétitives de nos pensées et de nos perceptions sont attribuables aux *modalités* variables de nos « variations systématiques ». L'intensité de nos valeurs E dépend de la

[1]) *Kritik*, II, S. 227.
[2]) *Ibid.*, II, S. 17.

grandeur [1]), leur caractère affectif ou sentimental du degré de relevance ou d'importance systématique des oscillations. En particulier la direction des oscillations, c'est-à-dire leur action diminutive ou restitutive de l'équilibre vital engendre les sentiments proprement dits, le déplaisir et le plaisir, ou les caractères affectionnels [2]). Si l'oscillation produit un effet centrifuge, moteur ou sécrétoire, sa valeur E sera pourvue d'un caractère coaffectionnel, ou d'un sentiment, au sens impropre du mot [3]). La modification des habitudes acquises ou le transexercice se traduit dans notre acquêt psychique par un produit dissemblable, hétérogène ou une « hétérote » ; leur conservation se constate par la reproduction de l'ancienne valeur, par une « tautote ». L'« hétérote » et la « tautote » sont les deux formes extrêmes du caractère « identiel ».

Nous connaissons déjà la grande importance qu'Avenarius attribue à l'habitude physiologique. Son équivalent psychique est le degré de « familiarité » avec lequel les valeurs E nous apparaissent. Une donnée familière nous paraît en même temps connue, assurée, indubitable et réelle ; au contraire, ce qui nous est étranger nous semble moins certain et nous inspire peu de confiance [4]). La variation partielle d'une oscillation ancienne produit, on se le rappelle, un fractionnement plus étendu de celle-ci, ou, comme s'exprime l'auteur, une « articulation » de l'oscillation. Son corrélatif psychique est la mise en relief ou l'effacement, et, dans des cas donnés, le contraste de certaines valeurs conscientes. Le conflit entre plusieurs oscillations produit le trouble intellectuel [5]).

Une autre distinction importante des valeurs E repose sur la nature périphérique ou purement centrale des modi-

[1]) *Kritik*, II, S. 13.
[2]) *Ibid.*, S. 25.
[3]) *Ibid.*, S 27.
[4]) *Ibid.*, S. 30 et suiv.
[5]) *Ibid.*, S. 63.

fications nerveuses ; les « dépendantes » des excitations périphériques sont la « perception » et l'image consécutive ; elles se distinguent par leur objectivité ; les fonctions centrales provoquent « l'idée » et le souvenir de celle-ci ou « l'idée consécutive ».

Dans notre évolution intellectuelle et morale, une part importante revient à des modifications dues à l'influence du commerce social, et en particulier du langage. Ces modifications peuvent intéresser tous les caractères, tant affectifs qu'identiels, de nos valeurs E. En revêtant ainsi une valeur sociale, ces caractères se transforment en *épicaractères* esthétiques, dialectiques et éthiques. L'universalité de ces épicaractères repose sur la généralité de leurs conditions, et leur importance résulte de la loi biologique, que nous avons signalée dans l'étude des séries indépendantes, loi d'après laquelle les différences individuelles sont condamnées à disparaitre totalement au profit de l'homogénéité des besoins sociaux. Les épicaractères, dans leur partie objective, sont donc le noyau de ce qui sera un jour l'apanage spécifique et assuré de tout individu humain.

Certaines valeurs qui intéressent des problèmes actuels de critériologie ou de psychologie demandent encore un examen particulier [1]).

Les sentiments d'activité, de passivité et leurs congénères sont des modifications des caractères « coaffectionnels » de pression, de mouvement, etc. L'acte de penser n'est que l'écoulement continuel de la pensée, associé à des sentiments d'activité. Si une « chose » à trois dimensions possède la modalité coaffectionnelle de la résistance, de la palpabilité, etc., elle s'appelle un « corps ». Et, au fond, notre propre corps n'est pas autre chose pour notre système C ; il ne se distingue des corps de la nature que par sa permanence, l'intensité de ses caractères affectifs, et surtout parce qu'à chaque attouchement que nous lui

[1]) Voir t. II, sect. 4, p. 88 etc.

faisons, il donne une sensation double, à la fois celle d'agent et de patient du même contact [1]).

Nous avons déjà noté les cas d'identité et d'hétérogénéité absolues. Le plus souvent nos connaissances nouvelles réalisent un type moyen entre ces deux extrêmes. Cette hétérogénéité partielle peut être temporelle, locale, qualitative, ou passagère, en tant que après quelque temps nous retournons à nos opinions antérieures. L'hétérogénéité peut enfin être simplement numérative, c'est-à-dire que la valeur nouvelle se présente simplement comme un spécimen nouveau d'une espèce déjà connue. Les objets qui ne diffèrent que numérativement, forment une chaine « tautotique » que nous réunissons sous une même dénomination. Leur base physiologique est la forme multiponible. Rigoureusement, cette chaîne ne contient que le nombre de cas que l'individu a réellement pu constater lui-même, ou sur lequel on l'a renseigné; mais par la force de l'habitude cette identité limitée, quoique sans exception, prend l'aspect d'une identité illimitée dans le temps et dans l'espace, d'une totalité universelle, et la dénomination commune revêt le caractère d'omnivicarialité.

Les lois et l'ordre de la nature naissent en notre esprit de la même façon, leur source est la constance des mouvements nerveux correspondants ; les cas exceptionnels sont des écarts imprévus et passagers de la réaction habituelle ; le désordre correspond à une instabilité continue. Nous avons encore un exemple intéressant d'hétérogénéité numérative dans le cas où deux variations indépendantes mais successives sont dans une relation telle, que si la première, x, s'accomplit, le système C se prédispose par habitude, à passer à la seconde, y. La réalisation de x est caractérisée par la prévision, par l'attente de y ; et c'est à cette dépendance que se rattachent les notions de causalité, de con-

[1]) Cette caractéristique est déjà invoquée par Th. Waitz, *Lehrbuch der Psychologie*, S. 258.

sécution probable ou possible, de nécessité, de fatalité ou d'impossibilité, de liberté, d'arbitraire.

Notre vie affective également évolue dans le sens d'une complication, d'un raffinement et d'une adaptation progressifs. Prenons l'enfant au moment où il est repoussé du sein maternel. Aussitôt il est assailli par une foule d'excitants désagréables, auxquels il répond par des pleurs, des cris, des mouvements éperdus, qui éveillent en lui ce qu'on appelle le sentiment d'innervation, et ce que l'auteur préfère nommer le « virtuel ». Le désagrément le plus constant est la faim. L'enfant voit la nourriture ; s'il parvient à la saisir et à l'avaler, la faim se calme et il se réjouit. Peu à peu la main s'exerce à ce mouvement de prise, son geste devient précis et calculé ; le succès est attendu d'avance et cette prévision cause une joie anticipée. A ce moment le « virtuel » devient un sentiment d'activité, et l'enfant n'est plus seulement agité par des poussées affectives, mais il possède des appétitions. Si à un troisième stade, la nourriture n'est plus à portée de la main, les mouvements habituels restent stériles, et l'enfant apprend lentement à y suppléer par des mouvements intermédiaires. Si deux ou plusieurs moyens se présentent à la fois, l'enfant balance entre eux (*Bewegungsschwebe*), puis il penche définitivement vers l'un ou l'autre : c'est la première apparition d'une activité intentionnelle, d'une action (*Handlung*) véritable. Plus il avance en âge, plus sa conduite s'écarte du schéma primitif. La série motrice s'intellectualise de plus en plus, le conflit des moyens devient plus étendu et le résultat plus indécis, les impulsions s'affaiblissent et se transforment en simples désirs, et nos intentions devancent nos actes dans un avenir lointain : nous sommes en quelque sorte émancipés de l'empire de la réalité présente... En même temps, l'interposition d'obstacles grandissants a aiguisé notre sentiment de force, de puissance, d'autonomie. Finalement c'est l'éclosion de l'homme libre et volontaire. Vie affective d'abord, appétitive ensuite, enfin triomphe des obstacles,

voilà les trois grandes phases du développement de notre volonté. Avenarius appelle ces trois phases respectivement « la série appétitive du 0[e] degré, la série appétitive du 1[er] degré, la série appétitive de degré supérieur (2[e], 3[e],... n^e degré) [1]).

Maintenant la voie est tracée, nous atteindrons facilement le sommet de l'idéologie avenarienne, où toutes les analyses antérieures seront devant nous comme un vaste tableau. Nous avons vu comment, à chaque modification relevante d'un événement nerveux, correspond un terme psychique. Si nous réunissons plusieurs de ceux-ci dans un tout organique, nous obtenons une *série vitale dépendante,* en tout point corrélative à une série vitale indépendante. Le retour à l'équilibre parfait ou l'abolition de la différence vitale se traduit, dans la conscience, par un état de satisfaction, de repos absolu.

Parmi les caractères signalés, il en est un qui mérite d'être remis en évidence, parce qu'en somme il contient toute l'histoire de la pensée humaine : c'est le caractère identiel et son épicaractère dialectique. En tant qu'héritier de son milieu, l'individu devenu adulte a déjà acquis des idées, des opinions, qui lui paraissent certaines et peut-être évidentes. S'il survient une modification suffisante des conditions externes ou internes, qui intéresse spécialement le caractère « notal » de nos anciennes valeurs E, c'est-à-dire leur caractère de « choses connues », notre certitude antérieure est ébranlée, nous sommes devant un problème, c'est la problématisation. Sa base physiologique est le transexercice. Les moyens termes peuvent se multiplier, mais finalement la série vitale doit se résoudre par une certitude, une vérité nouvelle, semblable ou différente. Elle-même peut n'être qu'individuelle ou passagère, et poser des problèmes nouveaux ; mais momentanément du moins elle doit nous délivrer du doute et normale-

[1]) *Kritik*, II, S. 211.

ment elle devra être plus sûre et plus stable, quoique d'une applicabilité ordinairement plus restreinte, que la certitude qu'elle remplace. C'est l'état de déproblématisation, qui correspond au terme final d'une série vitale physiologique. Au point de vue physiologique cette solution peut résulter, entre autres, d'un échange, d'une nouvelle acquisition, d'une suppléance, d'une restitution de comoments (*Komomenten-Wechsel*, — *Erwerb*, — *Vertretung*, — *Restitution*, etc.).

On comprend qu'à un stade intermédiaire de l'évolution humaine, comme notre époque actuelle, les attitudes théoriques individuelles varient à l'infini, depuis les superstitions du sauvage jusqu'aux spéculations du penseur génial, parce que la préparation des hommes est différente. La solution sera partiellement prédéterminée aussi par les intérêts que poursuit le sujet, ou par son point de vue propre, car ces choses décideront des méthodes et de l'importance relative des données. L'ensemble de ces notes particulières donne au savoir d'un individu, d'un peuple, d'une époque, sa physionomie propre. Mais quelle que soit la solution finale, toujours nous agissons dans le sens de notre prédisposition, ainsi qu'en témoignent les erreurs de lecture, les illusions naturelles des sens.

Mais insensiblement et sans arrêt la pensée se perfectionne, d'une part par l'élimination progressive de tous les intermédiaires inutiles et la tendance vers une médiation parfaite (*vollkommene Vermittlung*), d'autre part par l'approximation de plus en plus grande de formes finales constantes (*constante Endbeschaffenheiten*), c'est-à-dire des idées, des solutions, des déproblématisations définitives, grâce surtout à la finesse, la richesse et la précision croissantes de notre perception [1]). Les notions spécifiques sont des points de repos dans ce mouvement ascensionnel.

Cet effort est secondé aussi par les variations du milieu

[1]) *Kritik*, II, S. 300 et suiv.

dans lequel l'homme vit. Ensuite notre acquêt intellectuel n'est pas clos, mais les individus s'instruisent et se corrigent mutuellement. Quand un temps suffisant sera écoulé, l'homme possédera une connaissance acquise par des méthodes communes à tous, valable universellement et dont la certitude sera inébranlable. Alors toutes nos connaissances seront rassemblées dans un « système scientifique », ou plutôt dans un « total organisé » [1]) qui dans sa forme et dans son contenu, représentera un minimum d'hétérogénéité [2]). Cette tendance perpétuelle vers une hétérogénéité minimale se termine par une quadruple réduction:

1° la science sera purement descriptive, mais la description sera complète, exacte et simple ;

2° elle ne contiendra que des différences quantitatives, mais combinées de multiples façons ;

3° les relations dites causales seront transformées en équivalences ;

4° toutes les valeurs du système pourront être déduites l'une de l'autre.

Ces principes fondamentaux seront exprimés respectivement dans quatre théorèmes : les théorèmes 1) d'égalité analytique, 2) d'assimilation quantitative, 3) d'équivalence quantitative, 4) d'égalisation synthétique [3]).

Tel est, selon Avenarius, l'idéal vers lequel notre pensée s'achemine, et sa marche s'effectue avec la même nécessité que l'évolution cosmique.

Un progrès parallèle se poursuit dans le domaine des mœurs individuelles et sociales. Ici l'hétérogénéité minimale sera atteinte par la suppression progressive, entre peuples civilisés, de toutes les différences nationales, politiques et sociales. « Sans doute, ajoute l'auteur, ici encore l'inévitable est la limite naturelle de l'évolution ; devant lui, le seul progrès possible consiste à transformer par une

[1]) *Kritik*, II, S. 320.
[2]) *Ibid.*, S. 320.
[3]) *Ibid.*, S. 332.

adaptation complète, ce qui est inévitable en un besoin absolu. »

Conclusion [1]).

Il a pu sembler que dans cette ample étude des séries vitales, l'auteur ait perdu de vue son but premier, qui était de définir ce qu'il faut entendre par « expérience pure » et de déterminer les points communs à l'expérience, au sens synthétique et au sens analytique du mot. En réalité, tout ce long travail n'a été qu'une laborieuse préparation, et l'auteur revient dans sa conclusion au problème initial.

Quel est donc le critère qui nous fera discerner une véritable connaissance d'observation ?

Couramment l'on fait passer sous ce nom tout ce que l'on croit avoir été constaté par les sens, et non pas inventé. L'enfant affirme avoir « vu » les cloches s'envoler à Rome, drapées de rouge, et le sauvage « constate » que la lune tient un enfant dans ses bras. Ainsi les plus grandes extravagances peuvent, à un moment donné, revêtir le caractère « expérimental ». L'affirmation individuelle n'est donc pas une garantie suffisante. Dans ce sens large, les concepts synthétique et analytique ne peuvent évidemment s'équivaloir. Toutefois cette expérience primitive possède déjà une caractéristique : elle ne contient que ce que l'on croit être des « données ». Si ces données représentent des « objets », on exige que ceux-ci correspondent à des « choses », à des « réalités » extérieures, et dépendent d'un ébranlement périphérique. Mais le contenu de l'observation vulgaire est variable et incomplet ; si nous en extrayons ce qui regarde les choses qui nous entourent et l'existence du moi, nous aurons un système expérimental relativement pur, que l'auteur nous a présenté ailleurs sous le nom de « conception naturelle de l'univers ».

Mais grâce à l'analyse des fonctions vitales du système C,

[1]) S. 340 et suiv.

nous connaissons maintenant les voies et moyens par lesquels l'humanité atteindra un jour une conception cosmique idéalement pure, complète, qui ne contiendra que des « valeurs absolument constantes » et qui sera le système cosmologique définitif.

Ces valeurs expérimentales finales seront *exclusivement* conditionnées par les réalités externes et leurs rapports objectifs. Cela résulte des lois qui régissent les séries vitales; puisque insensiblement nos idées cosmologiques « actuelles se purifient de tous les éléments qui résultent de la tradition, de la croyance, de notre prédisposition organique etc. »

A travers les problématisations perpétuelles, sous les attaques incessantes de la critique, par le travail ardent des recherches scientifiques, la vérité objective et expérimentale se dégage de plus en plus pure : les éléments subjectifs perdent insensiblement leur crédit, la réalité de leur contenu, battue en brèche, s'ébranle toujours davantage, bientôt ils disparaîtront dans le vide des possibilités et des chimères et toutes les énigmes cosmologiques les suivront dans leur chute. Au contraire, ce qui est l'expression d'une véritable réalité doit s'affermir à chaque contact avec le monde extérieur. Seules ces dernières connaissances survivront dans le système lumineux et universel de la cosmologie de l'avenir ; l'expérience au sens synthétique et l'expérience au sens analytique y seront fusionnées dans une identité absolue.

F. Van Cauwelaert.

VII.

AMPÈRE ET MAINE DE BIRAN.

LA THÉORIE DES RAPPORTS.

La publication récente de plusieurs manuscrits inédits de Maine de Biran en même temps que de deux livres consacrés à la philosophie de ce penseur original et profond, a provoqué un renouveau d'attention sympathique à son endroit. C'est à propos de lui encore que nous écrivons ces quelques pages, mais ce n'est pas de lui seulement que nous parlerons. De Maine de Biran le mouvement naturel de nos pensées nous a mené à Ampère, ami et correspondant assidu du philosophe de Grateloup, et la philosophie d'Ampère dans ses rapports avec celle de Maine de Biran fera le sujet des pages qui vont suivre.

Il s'agit d'André-Marie Ampère, le physicien, le grand Ampère comme on dit parfois, et avec raison, quoique son fils Jean-Jacques occupe une place qui n'est pas petite dans l'histoire des idées et des lettres au XIX[e] siècle.

*
* *

André-Marie Ampère avait noué avec Maine de Biran des relations qui remontent au moins à l'année 1805 et qui devaient être l'origine d'une vive et durable amitié. M. Naville, le biographe pieux et ému de Maine de Biran, rapporte ce fait et il ajoute : « Une correspondance suivie s'établit entre eux, et les lettres d'Ampère témoignent de l'intérêt presque passionné avec lequel il abordait et appro-

fondissait sans relâche les problèmes de la psychologie. Lorsqu'il a dû, pour un moment, entretenir son ami de quelque autre sujet, il se hâte d'écrire : Revenons maintenant à notre science chérie ; et ses lettres s'allongent alors et prennent les proportions de véritables mémoires. C'est bien le même homme qui, malade à Lyon, et recevant la visite de son ami Brédin, s'aperçut que celui-ci, par ménagement pour une santé affaiblie, voulait éloigner la conversation de tout sujet abstrait, et s'écria : « Ma santé ! Il doit bien être » question de ma santé : il ne doit être question entre nous » que de ce qui est éternel ». Lorsque M. de Biran entreprit la rédaction du livre dans lequel devaient se coordonner tous ses écrits antérieurs, Ampère, tenu au courant de ses travaux, lui adressa des observations, discuta les principaux points de sa théorie, lui conseilla des lectures à faire, mit, en un mot, à sa disposition tous les secours que peut offrir le plus utile des collaborateurs : un critique ami » [1]).

Ce livre devrait être l'*Essai sur les fondements de la psychologie et ses rapports avec l'étude de la nature* publié par M. E. Naville dans les *Œuvres inédites*.

C'est entre 1803 et 1812, nous dit encore M. Naville, que se place l'élaboration des travaux qui vinrent se coordonner dans cet *Essai*. Maine de Biran fut nommé membre du Corps législatif en 1809 et alla habiter Paris en 1812. Dès lors, on voit se réunir chez lui une petite société philosophique où se rencontrent notamment Guizot, Royer-Collard, Cuvier, De Gérando, Cousin et *Ampère*.

Un opuscule publié en tête des six nouveaux manuscrits de M. de Biran (n° spécial de la *Revue de métaphysique et de morale*, mai 1906) a pour titre : « *Conversation avec MM. Degérando et Ampère* le 7 juillet 1813 à Nogent-s./Marne, sous des berceaux de verdure ». La conversation porte sur l'origine et la valeur des notions de substance

[1]) E. Naville, *Maine de Biran. Sa vie et ses pensées.* Paris, Joël Cherbuliez, 1857, p. 35.

et de cause. Le manuscrit commence par ces mots : « M. Degérando, après avoir entendu mes discussions avec M. Ampère, s'est déclaré contre l'un et l'autre, en protestant de sa déférence à nos opinions. Il admet avec M. Ampère des *relations* qui existent entre les êtres indépendamment de la connaissance que nous en avons. Il pense, de plus, que je ne donne pas un fondement suffisant à l'existence des êtres, des causes, des substances hors de nous, en basant cette existence réelle sur le fait de conscience, ou sur la croyance invincible qu'il y a, hors de nous, des *substances* et des *causes* de *nos modifications*,... car qui peut nous assurer que nous n'aurions pas la même croyance quand il n'existerait rien de pareil, et en supposant qu'une puissance supérieure se plût à se jouer de notre crédulité ?... »

Le mot caractéristique de la philosophie d'Ampère se trouve dans cette phrase et il y est même écrit en italique. L'originalité principale des lettres et fragments philosophiques d'A.-M. Ampère réside en effet dans l'importance et le développement qu'il y a donnés aux rapports ou relations. C'est en ce point que son système se sépare de celui de M. de Biran, si tant est qu'on puisse parler d'un système à propos des aperçus, très intéressants et souvent profonds, malheureusement incomplets et inachevés, que le grand savant n'a pas eu le loisir de compléter et de préciser. Il ne manque pas d'intérêt, nous semble-t-il, de rechercher quelle place prend dans la pensée d'Ampère cette théorie des rapports, ce qu'elle est au juste, en quoi elle sépare Ampère de M. de Biran, quelle est sa valeur.

*
* *

Barthélemy Saint-Hilaire publia en 1866 un volume intitulé *Philosophie des deux Ampère*. La première moitié de ce volume est faite d'une introduction par J.-J. Ampère : le fils y trace les traits essentiels de la philosophie de son

père. La seconde moitié contient des lettres d'A.-M. Ampère à M. de Biran, écrites de 1804 à 1815 et des fragments de mémoires philosophiques dus à A.-M. Ampère [1]. L'introduction est malheureusement écrite dans un mode lyrique qui, en exagérant fortement l'importance des idées philosophiques de l'illustre physicien, risquerait, par une réaction bien naturelle, d'amener le lecteur, s'il n'y prenait garde, à les déprécier outre mesure. A en croire l'enthousiasme du fils, le grand savant qui a découvert l'électrodynamisme serait, en métaphysique, l'égal, ou à peu de chose près, de Platon et d'Aristote, de Leibniz et de Descartes. La théorie des rapports serait de nature à révolutionner la critériologie et à fournir la vraie base, non trouvée jusque-là, de la certitude. Évidemment il fallait en rabattre et beaucoup. Barthélemy Saint-Hilaire a remis les choses au point dans son avant-propos. Il a fait très justement la part de l'exagération due à un sentiment de piété filiale, très noble et touchant d'ailleurs. Il a critiqué l'imprécision et la prolixité, trop fréquentes dans les développements de la pensée. Mais, en même temps qu'il ramenait à sa juste mesure la valeur des idées philosophiques d'Ampère, il faisait remarquer, non moins justement, combien son nom est désormais intimement uni dans l'histoire de la philosophie moderne au nom de Maine de Biran.

*
* *

Nous rappelions tout à l'heure les premières lignes de l'opuscule relatant une conversation de M. de Biran avec Degérando et Ampère. En note d'une phrase de cet opuscule, M. de Biran a écrit : « Il est tout autrement difficile d'établir la réalité *absolue* des objets de nos connaissances que d'exposer la génération de ces connaissances à partir de

[1]) 2e édition de ce livre, 1870. Paris, Didier et Cie.

la première ou de l'aperception du moi et de l'effort ; cette génération ne sort pas du domaine de la psychologie expérimentale, l'autre suppose la détermination des lois ontologiques, supérieures à l'expérience… »

M. de Biran distinguait ainsi nettement le problème psychologique du problème critériologique. Comment se forment nos connaissances ? Quelle est leur valeur objective ? Ce sont là deux questions ressortissant à des domaines absolument différents. C'est sur la solution à donner à la seconde question (valeur objective de nos connaissances) que roule la susdite conversation, au cours de laquelle Ampère a développé sa théorie des relations.

Sur l'origine psychologique de nos connaissances, les deux amis étaient d'accord, ils en étaient vite arrivés à partager et à défendre les mêmes idées. Un passage du *journal* de M. de Biran (1814), où il est parlé d'une réunion de la société philosophique qui tenait ses séances chez ce dernier, relate ceci : « M. Ampère a exposé notre doctrine commune sur le sentiment du moi et l'activité » [1]). A cette date donc, Ampère et M. de Biran étaient d'accord sur la question de l'origine de nos connaissances.

Dans les premières lettres qu'Ampère adresse à M. de Biran, on peut suivre l'élaboration de la doctrine psychologique qui leur sera commune. On la voit se préciser d'année en année, de mois en mois, de jour en jour même. Dans la deuxième lettre (datée du 2 novembre 1905), Ampère indique ainsi les points sur lesquels Biran et lui n'ont aucun dissentiment : 1° Divers mouvements, tels que ceux qui accompagnent la sensation, pourraient s'exécuter dans les organes sensitifs ou le cerveau, sans que l'âme en fût nullement modifiée. 2° L'âme, sans avoir agi, ni avoir par conséquent en aucune sorte le sentiment du moi, est modifiée par ces mouvements ; de là des affections et des images distinctes et coordonnées. 3° Ces affections, et plus

[1]) E. Naville, *Maine de Biran. Sa vie et ses pensées,* p. 152.

encore ces images, sont l'occasion pour l'âme d'agir volontairement et de sentir ce qu'Ampère appelle le moi phénoménal. C'est là une impression bien différente de toutes les autres, en ce qu'elle est la seule immédiatement produite par la volonté. Cette impression se place hors des images déjà existantes. « Il me paraît, continue Ampère, que vous avez d'abord confondu les deux premiers des trois états que je viens de décrire, et que c'est pour cela qu'il vous arrive encore souvent de faire abstraction du second, celui où l'âme éprouve des affections et des images sans sentir l'effort, parce qu'elle n'en exerce pas encore » [1]). Il insiste sur cette distinction qui sépare, en un point seulement, sa manière d'exposer le processus psychologique de la manière de Biran : « La nécessité où vous êtes, si vous voulez ne pas continuer à faire sortir ce sentiment de pures circonstances organiques qui sont évidemment insuffisantes, de parler de l'état de l'âme où, avant le moi, elle se trouve identifiée avec des affections ou des images, exige que vous disiez que, dans ce cas, ces images sont aperçues par l'âme, quoique, n'ayant pas de moi, elle ne sache pas elle-même qu'elle les aperçoit. Sans cela, vous confondrez cet état avec celui où l'âme ne serait nullement modifiée par les mouvements cérébraux, et vous retomberiez dans le cercle vicieux où vous vous étiez placé dans votre premier mémoire » [2]). Dans une autre lettre, qui remonte probablement à la même époque, Ampère écrit à Biran : « Il n'y a donc plus qu'un point où nous différons essentiellement en métaphysique, et le voici : Vous confondez le sentiment de l'effort et la sensation musculaire ; pour moi ces deux choses sont absolument différentes » [3]).

Ampère appelle « moi » l'impression tout intérieure et purement cérébrale ou réfléchie produite par le mouvement excité dans le fluide nerveux par la force hyper-organique

[1]) *Philosophie des deux Ampère*, 2e édition, p. 198.
[2]) *Ibid.*, p. 199.
[3]) *Ibid.*, pp. 200 et 201.

et non par le nerf brachial. Ce sentiment du moi, il le qualifie « autopsie » et plus tard « émesthèse ». Quelles qu'aient été les divergences momentanées des deux correspondants, à cette époque, toujours est-il qu'ils aboutirent bientôt à une commune doctrine psychologique qui allait faire l'originalité et le centre de tout le système biranien : Le sentiment primitif du moi est contenu dans l'effort volontaire, tel est le principe de cette doctrine. L'effort ne sera pas, pour Biran non plus que pour Ampère, la contraction musculaire localisée dans une partie du corps, ni la réaction purement animale partie du cerveau ; l'effort sera conscient, volontaire et libre. Et dans cet effort le sentiment du moi aura son origine. La sensation réduite à elle-même sera, pour Biran comme pour Ampère, radicalement distincte de l'effort et partant du moi.

Au reste, Ampère ne fera pas difficulté de reconnaître que cette doctrine psychologique appartient en propre à son ami. Il ne la revendiquera pas comme une découverte propre. Il a sans doute contribué à éclaircir et à préciser les idées du philosophe de Grateloup ; à cela semble s'être bornée, en ce point, sa tâche. Cela paraît résulter clairement d'une note insérée dans la correspondance d'Ampère avec M. de Biran. Dans cette note, Ampère se propose de faire le départ exact entre ce qui vient de lui et ce qui appartient en propre à Biran dans leurs systèmes philosophiques. « On doit, dit-il, distinguer cinq choses dans nos connaissances, savoir la connaissance 1° des phénomènes, 2° des rapports et des relations existant entre les phénomènes, 3° des noumènes, 4° des relations entre les phénomènes (et les noumènes) [1]), qui sont toujours des relations de causalité, soit causalité vraiment active, soit de cette causalité en quelque sorte passive qu'on pourrait appeler d'inhérence, mais qui suppose toujours néanmoins que les corps agissent

[1]) Les mots « et les noumènes » semblent avoir été omis dans le texte.

sur nos organes, 5° des relations des noumènes entre eux, indépendamment de nous.

» De ces cinq choses, quatre se trouvent dans le système primitif et appartiennent en entier à M. de Biran, qui a connu, le premier, tout ce qu'il y a de vraiment important dans ce système, relativement aux connaissances...

» La cinquième chose, savoir les relations entre les noumènes, préexistantes à la connaissance que nous en avons, est donnée pour la première fois dans le jugement objectif, impossible sans les intuitions et le déplacement observé dans un cadre fixe formé de telles intuitions... La théorie de la connaissance de ces relations entre les noumènes m'appartient, à ce qu'il me semble, entièrement ; car M. de Biran n'avait pas même cru qu'une pareille connaissance fût possible ; et parmi les philosophes qui l'ont admise sous le nom de connaissance des qualités premières des corps, les uns, comme Locke, l'ont admise sans dire pourquoi ; les autres, comme Reid, l'ont attribuée à la supposition ridicule d'une perception immédiate... » [1])
Ainsi Ampère déclare que la doctrine du « moi » est bien de M. de Biran et non de lui. Ce qu'il entend se réserver en propre, c'est la théorie des relations entre les noumènes.

*
* *

Qu'entend-il exactement par « relations entre les noumènes » ?

D'autres passages de ses lettres et fragments vont nous le dire.

Ampère distingue deux grandes catégories de rapports. Les uns dépendent de la nature des termes entre lesquels nous les apercevons, de telle sorte que, ces termes venant à changer, les rapports changent. Les autres subsistent indépendamment des termes entre lesquels ils sont aperçus,

[1]) *Philosophie des deux Ampère*, 2e édition, pp. 327 et ss.

de telle sorte que ces termes peuvent changer, sans détriment pour la permanence des rapports.

« Par exemple, écrit-il, j'ai conçu un rapport de ressemblance entre deux feuilles d'oranger. Si à l'une de ces deux feuilles je substitue une fleur, le rapport entre la couleur de la feuille et celle de la fleur ne sera plus le même qu'entre les deux feuilles précédemment comparées. Il n'en est pas ainsi des rapports de position et de nombre. Si après avoir conçu qu'une branche est située entre deux autres branches, je remplace les trois branches ou l'une d'elles ou deux d'entre elles par des feuilles ou des fruits, j'aurai en considérant ces nouvelles sensations la vue d'un rapport de nombre, de position ou de forme, indépendant de leur nature » [1]).

Les premiers d'entre ces rapports ne nous permettent pas de sortir du monde phénoménal. Mais, grâce aux seconds, ne peut-on s'élever plus haut et s'élancer plus loin ? Cela revient à demander quel rôle Ampère prétend attribuer à la théorie des rapports.

A-t-il prétendu y trouver la solution complète du problème de la certitude ? On serait parfois tenté de le croire en lisant l'introduction de Jean-Jacques Ampère. Mais les lettres d'André-Marie Ampère lui-même, et plus encore la note dont nous avons cité un extrait, ne permettent pas, à notre avis, de le prétendre.

Ampère reconnaît que la preuve de l'existence des noumènes permanents, ainsi que la démonstration de la relation de causalité entre ces noumènes et les phénomènes qui leur sont attribués appartiennent en propre à M. de Biran. Sur ces deux points il adopte donc la doctrine biranienne. Or celle-ci peut se résumer, à ce sujet, dans les traits suivants : Le moi phénomènal (ce que M. de Biran appelle « sentiment du moi », ce qu'Ampère appelle « autopsie » puis « émesthèse ») est un fait primitif immédiatement perçu. Ce moi phéno-

[1]) *Philosophie des deux Ampère*, 2e édition, p. 256.

ménal apparaît comme cause de phénomènes internes et externes. Ainsi naît l'idée de causalité. Cette idée de causalité, nous l'appliquons ensuite, par analogie, aux phénomènes dont la cause, n'étant pas en nous, doit nécessairement être située hors de nous. Quant à l'existence d'un moi nouménal et de noumènes extérieurs, nous y croyons d'une croyance invincible et nécessaire. Telle est la doctrine biranienne. Ainsi l'ont entendue ceux qui ont étudié par le détail les écrits du philosophe de Bergerac. Cela résulte encore des premières lignes du manuscrit auquel nous avons fait tantôt un emprunt : « Il pense de plus, écrit M. de Biran parlant de Degérando, que je ne donne pas un fondement suffisant à l'existence des êtres, des causes, des substances hors de nous, en basant cette existence réelle sur le fait de conscience, ou sur la croyance invincible qu'il y a, hors de nous, des *substances* et des *causes* de *nos modifications...* » Ainsi la théorie des relations d'Ampère n'a pas pour objet la solution complète du problème de la certitude. La certitude de l'existence du moi nouménal et des noumènes extérieurs est hors de cause. Quelle est donc la portée précise attribuée par Ampère à sa théorie des rapports ?

*
* *

Si ce n'est pas de démontrer l'existence des noumènes, ce ne peut être que de fixer les rapports existant entre les noumènes, et par ce moyen de connaitre ce que sont les noumènes. Et en effet, c'est bien de cela qu'il s'agit.

Nous l'avons dit : la doctrine de M. de Biran est surtout psychologique. L'origine des connaissances, tel est le problème que cet investigateur de génie a principalement essayé de débrouiller. Il s'est beaucoup moins occupé du problème critériologique. En critériologie, il affirme la croyance nécessaire et invincible en la réalité des causes et des substances que nous devons supposer en nous et hors de nous. Mais que savons-nous de ces causes et de ces

substances ? Que savons-nous des lois qui les régissent ? Nous connaissons les phénomènes et les lois des phénomènes. Nous sommes forcés d'admettre l'existence des noumènes. Mais les lois du monde nouménal sont-elles aussi à notre portée ? Ici M. de Biran est moins affirmatif et explicite. Le comte Domet de Vorges le fait très bien remarquer dans son récent article sur « les manuscrits inédits de M. de Biran » [1]. Or c'est ici qu'intervient la théorie des relations d'Ampère.

A la question posée : « Les rapports entre les noumènes nous sont-ils connus ? » — « Oui », répond Ampère. Ils le sont, grâce aux rapports perçus entre les phénomènes.

Nous avons vu qu'Ampère distingue deux catégories de rapports. Les rapports de la première catégorie ne peuvent être transportés des phénomènes aux noumènes, puisqu'ils changent dès que leurs termes varient. Rappelons-nous l'exemple des feuilles d'oranger auxquelles on substitue des fleurs. Il en est tout autrement des relations de la seconde catégorie. Celles-ci nous apparaissent comme subsistant indépendamment des phénomènes entre lesquels nous les percevons, puisque les termes peuvent changer sans que les rapports varient. Tel est le cas des rapports de nombre, de position, de causalité. Il n'y a donc rien d'illégitime à transporter ces rapports du monde des phénomènes au monde des noumènes [2]).

Cela est légitime. Personne n'y contredira. Mais de ce que cela peut être, suit-il que cela est ?

« Oui », répond encore Ampère, car « ce n'est que parce que les relations préexistaient dans les causes nouménales des phénomènes, qu'elles ont pu, d'après les lois de notre organisation, se manifester entre les phénomènes eux-mêmes » [3]). Ces lignes ont d'autant plus d'importance pour fixer la pensée exacte d'Ampère, qu'elles sont contenues

[1]) *Revue Néo-Scolastique*, novembre 1906.
[2]) *Philosophie des deux Ampère,* 2e édition, notamment pp. 248 et ss.
[3]) *Ibid.*, p. 330.

dans la note où celui-ci se propose de faire le départ entre ce qui appartient à M. de Biran et ce qui provient de lui dans leurs théories.

Nous voilà donc édifiés sur le sens de la doctrine des rapports d'Ampère et la portée qu'il entendait lui attribuer.

A son avis, elle était le seul moyen d'échapper à l'idéalisme de Kant et à la théorie du sens commun de Reid. La solution scolastique du problème critériologique devait être inconnue ou tout au moins mal connue d'Ampère, comme d'ailleurs de presque tous les penseurs de sa génération. On souffre de voir ce génie victime du préjugé qui faisait du moyen âge tout entier une époque de léthargie intellectuelle, presque d'obscurantisme.

*
* *

La solution d'Ampère a-t-elle la valeur qu'il lui attribuait et que lui attribue, avec un enthousiasme naïf mais très excusable, son fils Jean-Jacques ? Nous ne le pensons pas.

Il nous semble que l'illustre savant, moins familiarisé avec la philosophie pure qu'il ne l'était avec les sciences mathématiques et physiques, a franchi trop aisément le fossé qui sépare le domaine de la logique du domaine de l'ontologie. De ce qu'une chose est logiquement possible, il a cru pouvoir conclure qu'elle est réellement. Sans doute, il n'y a rien d'illogique à ce que certaines relations perçues entre les phénomènes soient transportées idéalement aux noumènes. Mais l'ordre réel correspond-il à l'ordre idéal ? Ampère l'affirme en se basant sur le caractère universel et nécessaire de ces relations perçues entre les phénomènes. Mais que répondra-t-il à Kant si ce dernier prétend que ce caractère dépend d'une forme *a priori* de notre esprit, forme dont nous ne pouvons savoir si elle correspond à une réalité objective ?

Le raisonnement d'Ampère ne rappelle-t-il pas celui de saint Anselme, concluant de l'idée que nous avons de Dieu, être le plus grand que l'on puisse concevoir, à l'existence réelle de Dieu, par ce motif que l'existence est une perfection, laquelle doit donc appartenir à l'être le plus grand? Lui aussi croyait pouvoir passer de l'existence idéale à l'existence réelle. Son argumentation prenait son point d'appui dans l'ordre logique pour parvenir jusqu'à l'ordre ontologique.

Mais il y a plus. On pourrait, croyons-nous, montrer le défaut de l'argumentation d'Ampère en poussant jusqu'aux conséquences qui en découlent logiquement.

Ampère conclut du caractère de permanence et d'universalité de certaines relations perçues entre les phénomènes, à l'origine nouménale de ces relations. Il semble qu'il faille donc conséquemment admettre que tous les noumènes (c'est-à-dire toutes les choses existant en soi, hors de nos impressions passagères) sont permanents et universels. Il ne serait plus possible en ce cas d'admettre « des » causes ou « des » substances réelles ; on aboutirait à l'affirmation d' « une » cause réelle, permanente et universelle, d' « une » substance. L'argumentation d'Ampère nous ramènerait aux erreurs du réalisme outré. L'adage bien connu : « *qui prouve trop ne prouve rien* » trouve ici son application.

En résumé, l'analyse des relations nous conduit à distinguer le jugement synthétique et le jugement analytique (dans lequel nous comprenons ce que Kant appelle « jugement synthétique *a priori* »). Elle nous permet d'affirmer la certitude du jugement analytique.

Mais l'analyse des relations et de leur caractère ne nous semble pas être la voie normale qui mène à reconnaître que ces relations existent entre les noumènes dans la réalité objective, ainsi qu'Ampère l'a cru. L'induction — une fois la valeur de la raison humaine admise en principe et le doute méthodique écarté — nous permet d'affirmer

l'existence des noumènes. Elle aussi nous permet de pénétrer la nature des noumènes. Quant aux relations qui constituent nos jugements analytiques, le monde extérieur tout entier pourrait cesser d'exister qu'elles n'en demeureraient pas moins vraies, mais d'une vérité alors tout idéale.

Georges Legrand.

VIII.

LES PRÉAMBULES DE LA QUESTION KANTIENNE *).

Du nom de « question kantienne », nous appelons cette question dont la solution complète doit expliquer, selon Kant, tout le processus de la connaissance, et par là-même tracer les cadres du savoir humain tout entier. C'est la suivante : *Comment les jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ?* Les « préambules » ou *praesupposita* de cette question, sont les thèses préliminaires que Kant a invoquées pour justifier la forme sous laquelle, de préférence à toute autre, il a condensé le problème épistémologique, et pour démontrer que telle est bien *la* question de la connaissance. Aussi — et il faudrait en dire autant des *praesupposita* de n'importe quelle question — les *praesupposita* qui fixent la question kantienne appartiennent-ils au kantisme autant que les thèses qui résolvent cette question. Ils y appartiennent davantage, car, en fixant la question, ils *prédéterminent* la réponse éventuelle : ils la forcent tout au moins à ne pas contredire mais à prolonger les thèses impliquées dans la question ; ils font ainsi bénéficier la réponse, fût-elle même peu plausible en elle-même, de leur propre force — à moins qu'ils ne la fassent pâtir de leur propre faiblesse.

L'importance prépondérante de ces *praesupposita* tient, cette fois, encore à des raisons qui sont propres au kan-

*) Cet article est constitué, en substance, d'un fragment du mémoire que notre collaborateur, M. Sentroul, vient de voir couronné par la *Kantgesellschaft*. (N. D. L. R.)

tisme, notamment à leur nombre et à leur complexité, comme à la grande part de vérité qui y est contenue. Mais elle tient surtout à l'objet spécial de la question qu'ils introduisent. En effet, la théorie kantienne ne doit proprement expliquer que le *comment* d'une possibilité (celle des jugements synthétiques *a priori*). Or, il faut le bien remarquer, chez Kant la question de la possibilité de ces jugements n'est pas, comme il se fait d'ordinaire, préalable à celle qui concerne leur réalité effective. Tout au contraire, elle est subséquente à la thèse de leur réalité : Kant se demande *comment* ces jugements sont possibles, parce qu'il est déjà sûr qu'il y en a. Mais si leur réalité est un fait acquis et si, en même temps, le *comment* de leur possibilité est encore en question, ce ne peut être qu'à cette condition : leur réalité n'a pas été démontrée *en elle-même* mais seulement au nom d'arguments qui en établissent *a priori* la nécessité. Et il en est bien ainsi chez Kant. L'existence de certains jugements spéciaux, leur caractère propre, celui d'être synthétiques *a priori*, leur prépondérance exclusive dans la vie intellectuelle : voilà pour Kant autant de thèses *déjà démontrées* après quelques pages d'introduction à la *Kritik*, — thèses démontrées par *d'autres* arguments que ceux qui établiront comment sont possibles ces jugements, — thèses *indépendantes* enfin de celles qui résolvent la question posée ultérieurement au sujet de ce *comment*. Or, de la façon dont il pose et amène sa question, se bornant à demander comment sont possibles les jugements synthétiques *a priori*, Kant insiste tacitement sur les considérations préalables qui ont déjà décidément établi, à ses yeux, et l'existence et les caractères et la prépondérance de ces jugements. D'autre part, le peu de développement qu'il donne à ces préambules favorise le préjugé qu'ils sont incontestables. A nous donc, qui étudions Kant, d'y porter une attention spéciale.

La raison que nous venons de faire valoir est tirée avant tout de l'examen attentif du mot *comment*. Mais le mot

possible a aussi sa nuance. Car si Kant est déjà sûr de la réalité des jugements synthétiques *a priori*, il était aussi bien amené à se demander du coup comment ils se produisent *de fait* qu'à se restreindre à rechercher le comment de leur simple *possibilité*. On me dira qu'au fond Kant ne s'y restreint pas, et que ce qu'il cherche c'est bien une démonstration apodictique et non une hypothèse plausible. Le mot *possible* ne serait ainsi qu'une formule de modestie. Soit. Mais c'est aussi une formule de prudence : les thèses kantiennes sont d'autant plus acceptables qu'elles affirment moins, elles sont donc d'autant plus fortes qu'elles sont plus restreintes.

De cette indépendance entre les *praesupposita* de la question et la réponse à la question kantienne, et de la portée restreinte de cette question même, résulte pour le système kantien une force toute spéciale. Appelons « kantisme fondamental » tout ce qui constitue l'en-deçà de la question kantienne, contenu dans l'Introduction de la *Critique*, et « kantisme positif » le corps même de l'ouvrage ou l'au-delà de cette même question. Eh bien ! l'échec de toutes les théories qui constituent le kantisme positif n'entraîne pas *ipso facto* l'échec des théories du kantisme fondamental. Le kantisme fondamental profite ainsi de toutes les vérités contenues dans le kantisme positif, mais ne pâtit pas des erreurs qui y seraient émises ; il est associé à ses succès mais non à ses revers. Car si Kant réussit à bien répondre à la question : comment sont possibles les jugements synthétiques *a priori ?* s'il parvient à bien expliquer le mécanisme de nos opérations cognitives, tellement que ni la logique ni le témoignage de la conscience ne se trouvent heurtés, — il aura renforcé d'autant la certitude que nous avions de ce principe dont il partait, à savoir : la partie consistante de notre acquis intellectuel est faite de jugements synthétiques *a priori*. Mais si, au contraire, il ne réussit pas dans sa tentative d'explication, s'il se contredit, ou s'il contredit le témoignage de la conscience, bref, s'il

manque d'une façon quelconque sa réponse, — il en résultera simplement qu'il y a maldonne et qu'il faut refaire sur nouveaux frais un essai de démontage de nos facultés. Mais il n'en résultera pas qu'il y ait eu erreur dans le principe dont il partait. La seule réponse à la question kantienne qui pourrait ébranler les thèses présupposées à cette question même, consisterait dans la *preuve* de l'impossibilité des jugements synthétiques *a priori*.

Cette insolidarité des deux parties du kantisme, en même temps qu'elle donne au kantisme positif une grande plasticité, donne à ses adhérents une grande liberté d'allure. Elle tient lieu ainsi de ferment de progrès pour le kantisme. Ne nous étonnons pas de voir les kantistes en prendre à l'aise avec la pensée du chef d'école, relever les erreurs du kantisme positif et signaler ses incohérences, ses contradictions, ses obscurités. Car rien ne les empêche logiquement de rester fidèles à l'esprit du kantisme et de maintenir ses principes, ceux que contient le kantisme fondamental. Le kantisme se prête ainsi mieux que tout autre système à être déformé sans être renié. Il a y du jeu dans les assemblages, malgré la rigidité du style et l'assurance des affirmations.

Quiconque étudie le kantisme, dans quelque esprit qu'il le fasse, pour y adhérer ou pour le combattre, doit donc s'appliquer au kantisme fondamental, aux *praesupposita* de la question kantienne, à l'en-deçà de cette question, peut-être plus qu'à la réponse donnée à cette question, c'est-à-dire à son au-delà, le kantisme positif.

Malgré leur caractère extra-liminaire et leur brièveté relative, nous croyons donc que les considérations émises dans l'Introduction de la *Critique de la raison pure* sont au moins aussi importantes en kantisme que celles mêmes du corps de l'ouvrage.

Il est vrai cependant que parmi les *praesupposita* de la question kantienne, il faut ranger aussi ces idées latentes que Kant n'a point expressément formulées dans l'Introduc-

tion de la *Critique*, ni ailleurs. (A cela rien d'étrange : le plus solide de nos pensées est fait bien souvent de nos arrière-pensées, surtout en philosophie.) Il faut ranger aussi parmi eux quelques-unes des thèses que Kant a exprimées au cours même de son ouvrage. En effet, un auteur qui rédige un livre possède « habituellement » le livre tout fait dans sa tête. L'ordre de rédaction constitue un ordre spécial suivi en vue d'un but pédagogique, mais n'est pas nécessairement identique à l'ordre historique de l'acquisition successive des idées. Il se fait ainsi, non pas toujours par habileté hypocrite, mais par suite d'une erreur, ou intentionnellement pour des raisons de méthode, qu'un auteur formule sa question de façon à bien exposer la conclusion qu'il veut faire admettre et qu'il tient déjà pour certaine par devers lui. Toutefois il n'est pas permis d'admettre parmi les *praesupposita* d'une question tous les éléments de la réponse. Il faut se borner à ces thèses qui ont évidemment une antériorité logique ou psychologique. L'antériorité logique d'une proposition est établie d'après le caractère générique de la notion dont elle s'occupe. Quant à l'antériorité psychologique, on ne peut la reconnaître que par le travail parfois délicat qui consiste à reconstituer la mentalité même de l'auteur étudié, en procédant le plus souvent par sommation d'indices.

* * *

Au fait, quels sont les préambules ou *praesupposita* de la question kantienne ?

Comme premier *praesuppositum* nous devons mentionner les données mêmes du problème épistémologique, la matière originelle et fondamentale de pareil problème, notamment tout l'ensemble des connaissances humaines considérées en gros comme un vaste fait historique. Cette donnée comporte à la fois ce que les hommes ont acquis de savoir

dans l'ordre des connaissances spontanées et dans celui des connaissances réflexes, dans l'ordre des connaissances vulgaires et dans celui des connaissances méthodiquement acquises. Cette donnée est donc une matière brute qui embrasse la certitude de tout ordre, de tout domaine, de tout degré et de toute valeur. Ce n'est que pour mémoire que nous mentionnons ce premier *praesuppositum*. Il est trop clair en effet que Kant pouvait l'établir et que même il le devait, tout problème supposant une donnée, le problème critique comme tout autre.

Mais il est un second *praesuppositum* qui, dans la pensée de Kant, fait en quelque sorte corps avec le premier. C'est le jugement que Kant énonce *a priori* sur la valeur du fait à raison seule de l'universalité du fait. Kant non seulement se dit : je constate que l'humanité possède des certitudes, mais il ajoute : et ces certitudes sont généralement légitimes. Nous voulons bien le croire, mais l'affirmer est aller un peu vite en besogne. Et si à la rigueur ce reproche peut être éludé, le suivant ne peut l'être : Kant n'a pas le droit d'établir au seuil même de sa *Critique* un départ entre sciences validement certaines et sciences qui ne le sont pas. Or c'est ce qu'il fait. Non seulement il tient les sciences pour validement certaines en général, mais il détermine la ligne de partage exacte entre les courants de pensée dont les uns aboutissent à la certitude après avoir fertilisé les domaines qu'ils traversent et dont les autres se perdent dans des marais, pour en faire jaillir dans la nuit de décevants et tremblants feux follets. D'un côté il met les sciences qui sont des certitudes valides, et d'un autre côté la métaphysique — l'ancienne métaphysique — qui n'est qu'illusoire fantasmagorie. Ce double arrêt, tel est le second *praesuppositum* de la question kantienne.

Au fond, sur quoi se base Kant ? Inconsciemment sans doute sur toute la théorie qu'il portait en sa tête pour la transporter ensuite dans le corps de son livre. Mais au

moment où il est formulé, cet arrêt se réclame, et ne peut se réclamer, que du succès effectif des sciences et de l'insuccès de la métaphysique. Kant en conclut que les unes sont basées sur un principe de vie et les autres sur un principe de mort. La conclusion est un peu hâtée et par là-même arbitraire. Allons plus loin. A supposer même que cette raison, le succès effectif, soit au moins valable pour fonder une double présomption provisoire, l'une en faveur des sciences, l'autre en défaveur de la métaphysique, encore faut-il remarquer que cette présomption se prononce contre un des domaines du savoir que Kant veut légitimer et en faveur de celui qu'il veut condamner. Les sciences naturelles, en effet, n'ont-elles pas, depuis l'antiquité, varié autant et davantage que la métaphysique ? Les théories physiques, à partir de celle des anciens concernant les quatre éléments n'ont-elles pas varié bien plus que les théories du principe de causalité ? Kant ne semble pas s'en être aperçu. Il a été fasciné par les progrès scientifiques du XVIII[e] siècle et en même temps par la défaveur qui accablait à la même époque les théories purement formalistes d'une métaphysique wolffienne énervée par d'audacieuses affirmations autant que par d'inconsistantes subtilités. Kant toutefois doit s'être aperçu vaguement que la physique ne donnait pas à son arrêt une plate-forme de tout repos. Il a préféré s'établir sur le terrain plus ferme des mathématiques, sauf à y adjoindre, d'un mot en passant, le terrain voisin des sciences naturelles. Car quand il veut chercher un exemple de sciences absolument certaines, il choisit les mathématiques, « lesquelles possèdent de longue date la certitude, ce qui, ajoute-t-il, nous donne ainsi bon espoir pour d'autres, encore qu'elles puissent, celles-ci, être en même temps d'une tout autre nature »[1].

La métaphysique seule, l'ancienne, est considérée comme étant d'une nature tellement différente qu'elle ne bénéficie

[1] Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2me éd.), Einleitung, III.

pas du rayonnement de la certitude propre aux mathématiques ni aux sciences naturelles. Tandis que celles-ci sont à peine suspectes, — et encore ! — la métaphysique l'est franchement, au point même d'être condamnée. En effet, après avoir annoncé qu'il se demandera successivement : comment la mathématique pure est-elle possible ? comment la physique pure est-elle possible ? — Kant nous dit : « Puisque ces sciences sont données, il convient de se demander comment elles sont possibles ; qu'elles doivent être possibles, c'est démontré par leur réalité ». Mais ici même Kant ajoute en note : « Pour ce qui est de la physique pure, on pourrait encore mettre ce dernier point en doute. Cependant on n'a qu'à jeter un regard sur les différentes propositions qui se présentent au début de la physique proprement dite (empirique)... pour se convaincre qu'elles constituent déjà une physique pure ou rationnelle ». « Quant à la métaphysique — ici nous reprenons le texte — elle a fait peu de progrès jusqu'ici et l'on ne peut dire d'aucun des systèmes exposés jusqu'à nous qu'il ait atteint son but essentiel, de sorte que chacun a le droit de douter avec raison de sa possibilité » [1]).

De tout ce qui précède nous pouvons conclure à un triple reproche contre Kant à propos de son second *praesuppositum*. D'abord il a postulé la légitimité foncière des certitudes effectives ; ensuite il a pour une raison purement extrinsèque et par là-même arbitraire — le succès effectif — fait le partage entre certitudes valables et certitudes caduques ; enfin il n'a pas même dans ce partage été fidèle au principe qui le guidait. Kant eût évité tous ces reproches si au début de son œuvre critique il eût adopté un doute méthodique indéfiniment progressif ; il a préféré inaugurer son criticisme par des arrêts dogmatiques.

De ces considérations se dégage encore une conclusion d'un autre ordre à l'usage des interprètes du kantisme ;

[1]) Kant, *ibid.*, VI.

elle n'est peut-être pas inutile à signaler. C'est que dans la pensée de Kant « synthétique *a priori* » et « incertain » ne sont pas du tout synonymes [1]), pas plus que ne sont synonymes les mots « synthétique *a priori* » et « certain » [2]). Ces vocables sont *par eux-mêmes* indépendants, ceci toujours dans la pensée de Kant. D'aucuns en ont conclu que la *Critique de la raison pure* n'était pas proprement ni du moins pas intentionnellement une œuvre de critériologie, mais une œuvre d'idéologie à portée critériologique. D'aucuns même y ont vu une œuvre métaphysique [3]). N'insistons pas sur ces opinions qui d'ailleurs contiennent beaucoup de vrai.

*
* *

A la suite de ces *praesupposita* qui, formulés en thèses, donnent un corps à ce qui n'est chez Kant qu'une attitude intellectuelle, une appréciation de la valeur des connaissances qu'il va soumettre à l'analyse, relevons ceux qui serviront à Kant de principes directeurs pour cette analyse même.

Le premier et peut-être le plus important de tous au point de vue de l'intelligence du kantisme, c'est le principe même que Kant inscrit au frontispice de chacune des éditions de la *Critique de la raison pure.* Il revient à l'adage bien connu : *Nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* « L'expérience est, sans aucun doute, le premier produit que notre entendement obtient en élaborant la matière brute des sensations. » Tel est le début de la première édition. La seconde débute de même, mais amplifie encore la pensée : « Que toute notre connaissance

[1]) Voir à la fois *Prolegomena*, § 2, c. 2 et § 35 ou *Kritik der rein. V.*, Einleitung, III et *ibid.*, V.

[2]) Puisque Kant admet la possibilité de l'erreur en dehors des jugements analytiques. Voir *Logik,* Einleitung, VII, et *Kritik der r. V.*, p. 351.

[3]) Cfr. par exemple Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, p. 306 en note, et F. Medicus, *Kantstudien*, Band III, p. 262.

commence avec l'expérience, cela ne soulève aucun doute. En effet, par quoi notre pouvoir de connaître pourrait-il être éveillé et mis en action, si ce n'est par des objets qui frappent nos sens et qui, d'une part, produisent par eux-mêmes des représentations et, d'autre part, mettent en mouvement notre faculté intellectuelle afin qu'elle compare, lie, ou sépare ces représentations et travaille ainsi la matière brute des impressions sensibles, pour en tirer une connaissance des objets, celle qu'on nomme l'expérience ? Ainsi, chronologiquement, aucune connaissance ne précède en nous l'expérience et c'est avec elles que toutes commencent. »

Il est assez piquant de remarquer que le principe fondamental de l'idéologie kantienne est exactement le même que celui de l'idéologie aristotélicienne. Isolée de tout ce qui la suit, la phrase que nous venons de transcrire pourrait être signée [1]) par un péripatéticien et mise également par lui en tête d'un traité de la connaissance. Il n'est pas étrange peut-être que Kant ait reconnu cette vérité de sens commun : que l'exercice de l'intelligence est conditionné par celui de la sensation, car le seul témoignage de la conscience suffit à en convaincre tout homme de bonne foi. Mais il est plus remarquable que Kant ait vu l'importance prépondérante de ce principe. Au fond, tout le criticisme de Kant s'en inspire aussi bien dans la partie idéologique, celle qui expose le mécanisme de la connaissance, que dans la partie critériologique, celle qui en délimite le juste domaine. C'est à ce dernier point de vue que Kant écrit plus loin, non sans élégance : « La colombe légère, lorsque dans son libre vol elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle réussirait bien mieux encore dans le vide. C'est justement ainsi que Platon quitta le monde sensible parce que ce monde oppose à l'entendement trop d'obstacles divers, et se risqua au

[1]) A une équivoque près, que nous signalerons plus loin.

delà de ce monde sur les ailes des idées dans le vide de l'entendement pur. Il ne remarqua pas que ses efforts ne lui faisaient point gagner de chemin, car il n'eut point, pour ainsi dire, d'endroit où se poser et de support sur lequel il pût se fixer et appliquer ses forces pour mouvoir son entendement » [1]).

Tout ce que Kant pourra dans la suite dire de vrai ou de faux, sera vrai ou faux en fonction de son principe fondamental (celui de la coopération des sens et de l'intelligence), selon qu'il le fécondera ultérieurement par des observations ou des thèses qui seront elles-mêmes justes ou fausses. Kant ne se départira pas de cette idée : il y a unité organique entre toutes les opérations cognitives et les diverses facultés dont chaque opération relève immédiatement. On pourra lui reprocher à la fois de sensibiliser l'intelligence par les concessions avant la lettre que fait au positivisme son phénoménalisme agnostique. Mais on lui pourra reprocher avec autant de raison de spiritualiser la sensation, en ce qu'il néglige d'en délimiter le domaine pour ne considérer qu'une collaboration avec l'intelligence, qui aboutit parfois à une compénétration. Par exemple, il attribue comme forme *a priori* à la sensation sous le nom d'« intuition pure » les notions de temps et d'espace auxquelles il reconnait une vraie universalité et auxquelles il recourra plus tard, dans sa doctrine du schématisme, pour expliquer la fusion, dans un acte de reconnaissance unique, de l'élément qui tient aux sens avec celui qui tient à l'intelligence. Un autre exemple se trouve dans le relevé des « principes » qui ne sont pas autre chose, dit Kant, que les règles de l'emploi objectif des catégories [2]). Or les catégories sont bien des fonctions de l'*intelligence*. Cependant parmi ces principes, tous sauf ceux du dernier groupe (les postulats de la pensée empirique), tous, c'est-à-dire l'axiome

[1]) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2e éd.). Einleitung, III.
[2]) Id., *ibid.* (2e éd.), p. 200 (pagination originale).

de l'intuition, les anticipations de la perception et les analogies de l'expérience, règlent plutôt la compénétration de la donnée sensible d'une connaissance avec sa donnée intellectuelle que l'usage des seules catégories de l'entendement. Le premier même de ces principes, l'axiome de l'intuition, ainsi formulé : *Toutes les intuitions sont des grandeurs extensives*, ne concerne que la sensation. Kant cependant le met en rapport avec son premier groupe de *concepts*, celui des concepts de la quantité. Toujours, on le voit, réapparait, avec le principe vrai de la collaboration des sens et de l'intelligence, l'idée fausse plus ou moins nettement avouée de leur confusion et de leur compénétration.

Cela n'apparaîtra bien que plus tard; mais cependant dès les premières pages de la *Critique* et même dès cette première phrase que nous leur avons empruntée, cela se signale par une équivoque dans le mot principal, le mot *Erfahrung*. « Erfahrung » dans le texte cité exprime à la fois l'élément initial de la connaissance et l'élément total ! Il exprime à la fois la partie et le tout, le principe et le résultat, le moteur et le but. Car que dit Kant ? Que toute connaissance commence par l'expérience (*mit der Erfahrung*). Et plus loin, mais toujours dans cette même première phrase, il décrit les opérations de notre faculté intellectuelle (*unsere Verstandesfähigkeit*) : elles consistent à comparer les représentations sensibles, à les associer ou à les séparer, bref, à manipuler la matière brute des impressions sensibles jusqu'à en faire une connaissance des objets. Or cela aussi s'appelle *Erfahrung* : « *die Erfahrung heisst* » !

Avions-nous raison de parler d'équivoque à propos de ce mot *Erfahrung*, qui signifie dans une même phrase la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle d'expérience ?

Aussi pouvons-nous, au *praesuppositum* que nous venons de dégager de la parole expresse de Kant, en ajouter un autre qui est latent sans en être moins encastré dans la

pensée kantienne: Il n'y a de connaissance que dans les jugements complets[1]).

Pour qui veut lire entre les lignes, la toute première phrase du livre de Kant contient en germe une grande partie de ce qu'il dira de vrai et de faux quant à la collaboration des sens et de l'intelligence.

* * *

Qui parle de collaboration des sens et de l'intelligence, parle du même coup d'une opération *propre* à l'intelligence. Et c'est là, quoiqu'il soit connexe avec le premier, un nouveau *praesuppositum* de la question kantienne. Ainsi Kant nous dit : « Mais si toute notre connaissance débute *avec* l'expérience, cela ne prouve pas qu'elle dérive toute *de* l'expérience. » A la rigueur, ceci ne nous apprend rien de neuf après ce qui précède. Mais il importe de remarquer le fond de la pensée de Kant. A tout prendre, Kant considère l'élément intellectuel de la connaissance comme une ajoute (*Zusatz*) : « Il se pourrait bien que même notre connaissance expérimentale fût un composé de ce que nous recevons des impressions sensibles et de ce que notre propre pouvoir de connaitre (simplement excité par des impressions sensibles) produit de lui-même, *addition* que nous ne distinguons pas de la matière première, jusqu'à ce que notre attention y ait été portée par un long exercice qui nous ait appris à l'en séparer. » L'intelligence a donc en propre d'*ajouter* à la connaissance sensible. En ce simple mot tient tout le subjectivisme, non point peut-être celui que Kant a voulu, mais celui auquel il a forcément abouti.

Pour Aristote l'opération de l'intelligence sur les données sensibles consistait dans l'abstraction, c'est-à-dire non dans une addition mais plutôt dans une soustraction. Kant toute-

[1]) Il en résulte *a fortiori* qu'il n'y a de vérité logique que dans le jugement.

fois aurait raison de nous objecter : Non, la connaissance intellectuelle n'est pas une connaissance sensible diminuée; l'intelligence donc n'opère pas seulement par soustraction. Mais il ne pourrait poursuivre en disant : Connaissant pour son compte, d'une façon spéciale, elle connaît autrement, ce qui ne peut se faire que si elle connaît autre chose, donc si elle ajoute un élément nouveau. Et cet élément, elle ne peut que le tirer d'elle-même. Il est donc *a priori*. — Quoi qu'il en soit de la justesse de la pensée de Kant, le fait de sa pensée n'est pas douteux : pour lui l'intelligence *ajoute* à la sensation quelque chose qu'elle tire d'elle-même, la connaissance intellectuelle porte plus loin que la sensation parce qu'elle met dans son objet plus que la sensation directe ne lui apprend.

Or si nous mettons cette pensée de Kant en rapport avec une autre déjà signalée : il n'y a de connaissance effective que dans les jugements complets, nous pouvons en tirer cette conclusion : si la théorie de Kant doit aboutir au subjectivisme à raison de la spontanéité propre à l'intelligence en tant qu'elle se distingue de la sensation, ce subjectivisme devra nécessairement déborder aussi sur la connaissance sensible. Celle-ci se trouvera donc toujours associée à la bonne ou mauvaise fortune de la connaissance intellectuelle, qu'elle n'excite que pour y être englobée, — à peu près comme ces animaux qui déclanchent eux-mêmes le mécanisme du piège qui les retiendra prisonniers.

*
* *

Or, quel est proprement l'effet de cette « ajoute » de l'intelligence aux éléments sensibles ? C'est de donner à la connaissance un caractère universel et nécessaire. Cette réponse, nous la considérons comme un cinquième *praesuppositum* de la question kantienne.

Kant distingue fort bien l'universalité relative ou comparative (celle qui résulte d'un relevé effectivement complet

de cas particuliers, tel qu'il s'en produit dans l'induction dite complète) et l'universalité stricte (*strenge Allgemeinheit*). Celle-ci emporte avec elle la nécessité : « Nécessité et universalité sont les marques sûres d'une connaissance *a priori* et elles sont indissolublement unies l'une à l'autre » [1]).

Cette thèse de Kant donne lieu à une difficulté spéciale : Comment la connaissance intellectuelle peut-elle porter sur un cas particulier ? Car à titre de connaissance particulière, elle n'est pas, *vi vocis*, universelle. D'autre part, à titre de connaissance intellectuelle, elle comporte un élément *a priori* dont l'effet propre est, nous venons de l'entendre, de la revêtir de stricte universalité et même de nécessité. Comment résoudre cette antinomie ? Et l'on ne peut répondre que pour Kant il n'y a pas de connaissance intellectuelle du particulier et que celui-ci relève des sens. Non, Kant n'admet de connaissance que dans le jugement. D'autre part, pourquoi nous parle-t-il de l' « universalité empirique » qui consiste simplement en ce qu'à tous les cas relevés expérimentalement s'applique une proposition exprimée *sous une forme générale* et qui n'est que l'expression globale d'un total de faits ? Il y aurait donc une connaissance intellectuelle, *sans universalité stricte*, et qui partant ne serait pas douée de nécessité ? Il y aurait, par conséquent, aussi une connaissance intellectuelle — par jugement — de *chacun* des éléments homogènes de cette totalité. Or tout cela apparemment contredit la thèse kantienne : l'élément *a priori* de *toute* connaissance intellectuelle la revêt de *stricte universalité*. D'où, encore une fois comment expliquer en philosophie kantienne la connaissance intellectuelle — valable ou non, il n'importe pour le moment — d'un objet particulier ?

Nous croyons pouvoir nous réclamer ici d'une règle d'interprétation que Kant lui-même a formulée en ces

[1]) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2e éd.). Einleitung, II.

mots : « Il n'est pas du tout rare, dans les conversations ordinaires comme dans les écrits, que celui qui confronte les idées exprimées par un auteur sur un sujet donné, comprenne cet auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même, car faute d'avoir assez bien déterminé son concept, cet auteur peut parfois avoir parlé contre sa propre intention et même avoir pensé contre elle » [1]. Il s'agit donc d'expliquer à Kant sa propre pensée. Or nous croyons que pour Kant partout où il y a connaissance intellectuelle il y a connaissance strictement universelle et nécessaire. En même temps toutefois il peut y avoir connaissance intellectuelle du particulier. En effet, il n'y a aucune contradiction, dirait Kant, entre connaissance objective et connaissance particulière. D'autre part l'objectivité — nous l'apprendrons expressément en pénétrant plus avant dans l'œuvre de Kant — se confond avec l'universalité et la nécessité [2]. En d'autres mots : la connaissance intellectuelle est nécessaire et universelle. La connaissance objective est aussi nécessaire et universelle. Si donc la connaissance du particulier ne semble pas à première vue et *vi vocis* pouvoir être universelle ni partant intellectuelle, il faut bien cependant, puisqu'elle peut être objective, qu'elle participe d'une façon quelconque à la nécessité et à l'universalité, et partant qu'elle puisse ressortir à l'intelligence.

En pensant de la sorte, Kant a-t-il innové ? Non. L'adage scolastique ne dit-il pas aussi : « *Nihil est adeo contingens quin in se habeat aliquid necessarium* » ? Mais il a plutôt le tort de n'avoir pas dès le début clairement pensé de la sorte et surtout, conséquence nécessaire, de ne l'avoir pas nettement dit. Bien plus, il a donné occasion de se méprendre sur sa vraie pensée : il a apparemment écarté du champ de ses recherches et de son examen critique

[1] Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2e éd.), p. 370.
[2] Id., *ibid.*, p. 851, et *Prolegomena*, § 18.

les connaissances intellectuelles et objectives du particulier ; il semble même les avoir positivement exclues par sa distinction entre l'universalité empirique et l'universalité stricte (distinction que l'on retrouve dans celle des inductions complète et incomplète). Mais il est aisé de réduire la portée de cette distinction à sa juste valeur en se rappelant deux choses : la pensée de Kant au sujet de la part d'universalité qui peut revenir aux jugements particuliers n'était pas claire dès le début ; en toute hypothèse il devait, au début, insister plutôt sur ces jugements qui sont nettement universels et nécessaires, c'est-à-dire les principes, et qui se désignent *a potiori* comme exemples d'une connaissance universelle parce qu'intellectuelle.

Mais en quoi proprement tout jugement intellectuel, qu'il porte sur un objet particulier ou non, participe-t-il à l'universalité et à la nécessité ? La réponse que Kant se donne — d'une façon inconsciente mais non moins réelle — est la bonne : Tout jugement a pour élément essentiel et utile, puisqu'il en est l'élément progressif, un prédicat abstrait qui, partant, est objectivement identique au même prédicat conçu comme universel (peu importe que ce jugement ait d'ailleurs un sujet universel ou particulier). De plus, en dehors des principes ou axiomes tout jugement objectif, fût-il particulier, est la conclusion d'un raisonnement. Or celui-ci n'est valable qu'à raison de l'identité objective d'un des éléments de sa conclusion avec un élément, *strictement universel* cette fois, d'une proposition qui sert de prémisse. Ceci n'est que l'application de la règle du syllogisme : le terme moyen doit être au moins une fois universel. En dehors des principes, tout jugement (sauf les jugements de perception ou de conscience immédiate, que Kant écarte) est une application d'un principe et ne vaut que par la vertu du principe invoqué. Tout jugement objectif participe donc à l'universalité stricte des principes, à raison du caractère abstrait de tout prédicat de jugement. Voilà, au fond, la pensée de Kant

au sujet du caractère universel et nécessaire que donne à toute connaissance l'élément *a priori* « ajouté » par l'intelligence à la donnée sensible. Il en résultera que si Kant doit se méprendre sur l'explication du caractère universel des principes, son erreur atteindra aussi les vérités d'ordre contingent, les jugements particuliers, comme elle atteignait déjà l'objectivité de la sensation.

Il y a d'ailleurs une raison spéciale à ce que Kant n'écarte pas de son examen les jugements particuliers puisque son problème critique doit porter — nous le verrons plus loin — exclusivement sur les vérités d'ordre réel.

Au point où nous en sommes arrivés, la question que Kant se pose revient en somme à celle-ci : Les concepts sont inévitables pour la connaissance ; or les concepts sont *a priori*, puisqu'ils ne ressortent pas des données de la sensation comme telle ; d'autre part ils *ajoutent* à l'élément emprunté au réel et confèrent à la connaissance l'universalité et la nécessité,comme il ressort à l'évidence de l'objet principal et typique de l'intelligence : les principes des sciences. Comment donc connaître au moyen de ces concepts ? Kant va ainsi passer à l'étude des concepts considérés comme éléments de jugement, c'est-à-dire à l'étude des jugements mêmes, divisés primordialement selon l'emploi qu'ils font des concepts. De là tout d'abord sa théorie des jugements analytiques.

*
* *

La théorie des jugements analytiques et l'objection qu'il fait contre eux : qu'ils sont oiseux parce que purement explicatifs, voilà un nouveau *praesuppositum* de la question kantienne. Nous pouvons passer sur cette théorie trop connue. Contentons-nous de faire à son sujet deux remarques. La première, c'est que Kant dans sa théorie des jugements analytiques se souvient de la part qu'a la sen-

sation dans la connaissance. Ainsi ne considère-t-il pas seulement comme analytiques les jugements qui démembrent des concepts purement intellectuels, mais ceux aussi qui se contentent d'analyser, et ainsi de définir le concept d'une chose sensible, tant que la définition se borne à expliquer ce que de fait ce concept contient forcément. Dire par exemple que « tous les corps sont étendus », est pour Kant faire un jugement analytique. Et tous les autres exemples qu'il donne sont analogues.

Remarquons en second lieu la conséquence de l'élimination des jugements analytiques. Ceux-ci expriment un rapport entre deux concepts, les autres un rapport entre une *chose existante* et un concept. Or c'est au sujet de ces derniers jugements seuls que se pose le problème des universaux : comment les concepts universels sont-ils l'expression des réalités individuelles ? Et Kant, en ne retenant que les jugements non-analytiques, a réduit au problème des universaux le problème tout entier de la connaissance : de la solution du premier dépendra dès lors la solution du second. Ainsi Kant a joué toute sa fortune intellectuelle sur un seul coup. Aristote au contraire, loin de rejeter du savoir les jugements analytiques, leur accordait même la primauté. Pour lui il y a donc tout un domaine de la connaissance, et non le moindre, dont la stabilité est hors de cause, quelle que soit la solution du problème des universaux.

*
* *

Ce que nous aurions à dire encore des *praesupposita* kantiens qui concernent les jugements synthétiques *a priori*, a déjà été dit en substance dans ce qui précède. Il suffira de mettre quelques points en vedette :

Si, à la suite de Kant, nous considérons les jugements analytiques comme *simplement explicatifs*, les jugements de l'autre espèce (les jugements synthétiques *a priori*) qui à ce point de vue s'opposent aux jugements analytiques

auront en propre d'être *extensifs*, c'est-à-dire de faire progresser la connaissance. Si d'autre part les jugements analytiques sont considérés spécialement comme mettant en rapport des concepts, les jugements synthétiques *a priori*, opposés de ce point de vue aux premiers, auront en propre d'être des jugements d'ordre réel. Kant identifie donc les deux expressions : *jugements extensifs* et *jugements d'ordre réel*. Et ceci jette un grand jour sur toute sa théorie. Forcé, par l'évidence, de reconnaître dans les jugements mathématiques le type de la connaissance certaine [1]), et ne pouvant d'autre part admettre qu'ils ne font que piétiner sur place, forcé donc aussi de leur reconnaître un caractère progressif, Kant a dû y voir le type des jugements synthétiques *a priori* [2]). Cela même les faisait rentrer, logiquement, dans les jugements d'ordre réel. Logiquement oui, mais aussi moyennant une certaine violence au bon sens, reconnaissons-le. Kant lui-même d'ailleurs, dans les pages que nous étudions, dans l'Introduction de sa *Kritik*, ne dit-il pas que les principes proprement mathématiques sont toujours des jugements *a priori*, et non des jugements empiriques ? En effet, dit-il, ils comportent une nécessité qui ne peut tenir à l'expérience [3]). L'explication complète de l'opinion finale de Kant au sujet du caractère expérimental et en même temps synthétique *a priori* des mathématiques nous entraînerait trop loin cette fois. Disons simplement que l'identification établie par Kant entre *jugements certains et extensifs* et *jugements d'ordre réel*, sous le vocable unique de « jugements synthétiques *a priori* », lui a permis d'englober dans une même théorie épistémologique sous le seul nom de *sciences*, les mathématiques et la physique. Chacune de ces « sciences »

[1]) Kant, *Prolegomena*, § 35.

[2]) Remarquons que c'est d'abord à leur sujet en 1764, bien avant la publication de la première édition de la *Kritik*, que Kant a ébauché sa théorie de la synthèse *a priori* (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral*).

[3]) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2me éd.). Einleitung, V.

profitait ainsi de l'appui que donnait à cette théorie unique la prédominance, dans l'une du premier caractère des jugements synthétiques : la certitude progressive, dans l'autre la prédominance du second caractère : l'empiricité.

Il nous faut mentionner encore un dernier *praesuppositum* important de la question kantienne, celui-ci : Kant admet incontestablement l'existence des réalités extérieures et leur action sur notre pouvoir connaissant, moyennant l'excitation qu'elles exercent sur les sens. A la rigueur, cette opinion de Kant ressort déjà de la *première* phrase de son Introduction. Mais nous en sommes assurés surtout par son témoignage formel. Il ne lui est jamais venu à l'esprit, dira-t-il peu après, dans la première édition de la *Kritik*, de mettre en doute l'existence des choses extérieures [1]). C'est pour cette raison sans doute qu'il n'a refuté *ex professo* l'idéalisme que dans la seconde édition.

*
* *

Résumons-nous. Par la façon spéciale dont il a compris la collaboration des sens et de l'intelligence, par sa théorie de l'opération propre à l'intelligence qui aboutit à la formation d'un concept *a priori*, par sa doctrine de la compénétration de l'intuition sensible et des concepts, par la solution conceptualiste du problème des universaux, par l'élimination des jugements analytiques, Kant s'est trouvé, en fin de compte, dans cette situation-ci : Il a cantonné la connaissance utile et extensive exclusivement sur le terrain des vérités qui sont à la fois universelles et nécessaires — ceci parfois *per participationem* — et d'ordre réel ; là il s'est trouvé acculé au côté aigu du problème des universaux : à la question du rapport des concepts avec la réalité particulière et sensible qu'ils font intelliger. Finalement il s'est trouvé en présence d'un nouveau problème. Ce n'était pas

[1]) Kant, *Prolegomena*, § 13, Anmerkung III.

le problème de la certitude, puisque Kant ne la mettait pas en doute d'une façon générale ; ce n'était plus, dans sa pensée, que le problème de ce mystérieux mécanisme qui étend notre connaissance du réel au moyen d'un élément sensible emprunté aux choses et d'un élément que nous lui ajoutons, tout en les présentant ensemble solidairement comme un objet total, et unique au regard de la conscience.

On peut ainsi comprendre pourquoi Kant a considéré que toute la théorie de la connaissance revient à la question qu'il pose : « Comment sont possibles les jugements synthétiques *a priori ?* »

Nous pouvons donner de cette question une formule équivalente : Appliquons notre raison aux faits de conscience à l'effet de construire une hypothèse au moins plausible qui nous montre comment doit se produire au regard de notre conscience, par le concours de la sensation et de l'intelligence, ce progrès de la connaissance, indéniable comme fait et comme fait légitime, par lequel nous connaissons dans les choses réelles individuelles plus que ce que la seule sensation est en état de nous apprendre, et ce d'une façon universelle et nécessaire.

Kant s'est donc demandé : Comment connaître le réel qui est particulier par des jugements dont l'élément progressif, le prédicat, est toujours objectivement identique à un concept formellement universel ? Ou bien encore : Comment connaître le réel individuel par l'intelligence dont l'objet propre est un objet abstrait et universel ?

Comme on le voit, Kant est en plein problème des universaux, mais il pousse ce problème à fond, greffant sur la théorie conceptualiste une question nouvelle : celle du *comment* précis de la compénétration de la sensation et du concept, question qui est aussi celle des rapports de la connaissance ainsi obtenue avec le réel auquel elle prétend s'appliquer.

Cette façon spéciale dont Kant se propose le problème est basée sur un ensemble de théories, les unes vraies,

d'autres fausses, et d'autres encore imprécises. Kant a vu clair en reconnaissant la loi de la collaboration des sens et de l'intelligence ; il s'est trompé en résolvant le problème des universaux par le conceptualisme et en rejetant comme des non-valeurs les jugements analytiques ; il a été imprécis à propos des domaines propres des sens et de l'intelligence, et à propos de la part d'universalité et de nécessité qui revient aux jugements particuliers. Ainsi, à tout prendre, le problème est posé de façon à orienter d'avance la solution vers le subjectivisme, parce que Kant a mal compris et autrement compris qu'Aristote le rôle de la spontanéité intellectuelle dans l'abstraction, et l'idée exprimée en ces termes : *Intellectus est qui facit universalitatem in rebus*. La philosophie aristotélicienne a reconnu aux sens, dans la connaissance totale, un rôle de contact. Le kantisme a plutôt attribué à l'intelligence un rôle de déformation. Kant devait aboutir ainsi, malgré son désir formel d'unir les tendances réalistes et idéalistes des théories épistémologiques, à être à la fois moins idéaliste et moins réaliste que la philosophie qu'il voulait supplanter, sans l'avoir d'ailleurs bien connue.

C. Sentroul.

BULLETINS BIBLIOGRAPHIQUES

II.

BULLETIN D'EPISTEMOLOGIE.

Le Pragmatisme.

Dans le Catholic University Bulletin d'avril 1906, on pouvait lire au sujet de la « philosophie nouvelle » de certains auteurs français contemporains, un article très bien fait de M. George M. Sauvage : *The new philosophy in France.* Presqu'en même temps (mai 1906) la Philosophical Review donnait sur le même sujet un article très étudié de M. Lalande : *Philosophy in France.*

D'autre part, la publication française trahit un intérêt croissant pour les choses philosophiques d'Angleterre et d'Amérique. A ne citer que quelques exemples, la Revue de Philosophie publiait récemment, après le bel article de M. Boutroux sur *L'Expérience religieuse* de M. W. James (t. VIII, p. 5) qui depuis servit de préface à la traduction française du célèbre ouvrage *The varieties of religious experience*, un discours du même W. James sur le pragmatisme (t. VIII, p. 465). Peu après, M. Dessoulavy prenait texte de l'ouvrage de M. Schiller, *The riddles of the Sphinx*, pour soulever sur la question du « Dieu fini » (t. VIII, p. 647) une très intéressante controverse. C'est au Père Tyrrell que les Annales de Philosophie chrétienne donnent l'hospitalité, et il y publie successivement un article intitulé : *Notre attitude en face du pragmatisme* (décembre 1905), et un peu plus tard les bonnes feuilles de son livre *Lex credendi* (juillet 1906).

Et que dire de la controverse provoquée dans les revues catholiques par le « newmanisme » que professent avec tant de ferveur certains écrivains, entre autres M. Brémond ?

Serait-il de mauvais goût d'établir un rapprochement entre l'éclosion de cette philosophie « anglo-française », — ainsi l'appelait-on récemment, — et « l'entente cordiale » de ces dernières années ?

Il sera du moins permis de constater, sans aucune intention méchante, qu'ici encore, si les Anglo-Saxons se montrent sympathiques, c'est la France surtout qui jette feu et flamme.

Nous ne pouvons retracer dans un Bulletin tous les rétroacts d'un mouvement qui date au moins d'une dizaine d'années, de bien davantage même si l'on veut remonter jusqu'à l'article du POPULAR SCIENCE MONTHLY où, pour la première fois en 1878, Charles Peirce énonçait le principe du pragmatisme.

Nous ne voudrions parler que de certains articles récents. Mais force est de dire, à l'usage des lecteurs non initiés, quelques mots des antécédents du « pragmatisme » et de la « philosophie nouvelle ».

Il y a quelques années, nous signalions dans cette même Revue [1]) le mouvement philosophique auquel M. Boutroux avait surtout contribué à donner de la vogue et qu'on a appelé du nom barbare de « contingentisme ». Cette philosophie continuait le mouvement « néo-criticiste » de Renouvier. Avec lui, reprenant et accentuant l'antithèse kantienne de la raison pratique et de la raison théorique, elle prenait résolument parti pour la première, et afin de laisser mieux encore place à la liberté elle entreprenait de déchirer le réseau des lois naturelles. Avec une pénétration remarquable, M. Boutroux montrait comment les lois de la nature ne sont qu'un à peu près [2]), comment c'est une illusion qui nous fait leur attribuer la nécessité absolue des lois logiques, et comment en réalité elles laissent entre leurs mailles une large place ouverte à la contingence, à la liberté [3]). M. G. Milhaud, lui aussi, suivait la même voie et faisait une critique serrée du déterminisme mathématique et logique auquel les sciences positives semblaient tendre [4]). Plus spécialement M. Duhem s'en prenait à la physique mécaniciste et montrait combien elle est arbitraire et artificielle [5]).

D'autre part, dans le domaine de la psychologie introspective se développait aussi un nouveau courant dont M. Ravaisson avait été l'initiateur premier [6]). Avec une poésie profonde, il avait signalé

1) L. Noël, *La philosophie de la contingence (Rev. Néo-Scol*, t. IX, 1902, p. 365).

2) E. Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaine*. Paris, Alcan, 1895.

3) E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, 2e éd. Paris, Alcan, 1898 (1re éd. 1874).

4) G. Milhaud, *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*. Paris, Alcan, 1894.

5) *Revue des Questions scientifiques*. — *Revue de philosophie*. — *Revue des Deux-Mondes*.

6) *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*. Paris, Imprimerie impériale, 1868.

la complexité, la richesse de la vie de l'âme, il avait montré comment ce n'est pas la nécessité logique, absolue et brutale, d'antécédent à conséquent, qui en fait le fond, mais au contraire une spontanéité d'ailleurs tout harmonieuse. Notre vie intérieure c'est d'abord, disait-il, « un monde de sensations, de sentiments, d'imaginations, d'idées, de désirs, de volontés, de souvenirs, mobile océan sans bornes et sans fond, qui pourtant est tout nôtre, qui pourtant est nous-mêmes. Comment nôtre, comment nous-mêmes? Parce que, à chaque moment et en chaque lieu de ce multiple tourbillon intérieur, nous formons de sa fuyante diversité des assemblages, des ensembles dont le lien est une unité qui n'est autre que l'opération même par laquelle nous les formons... La pensée ou action intellectuelle, d'un état de diffusion ou de confusion, où elle n'a eu, en quelque sorte, qu'une existence virtuelle, se rappelle, se ramène, par un mouvement continuel de recomposition dans l'unité de la conscience, à l'existence active, et d'un état de sommeil et de rêve remonte incessamment à l'état de veille » [1]).

En face de cette intuition profonde de notre vie morale, il dénonçait le vice de l'analyse qui découpe et morcelle les faits, et qui sous prétexte d'expliquer le complexe par le simple « tend, de degré en degré, au néant » [2]).

C'étaient déjà, en germe, les idées auxquelles un peu plus tard M. Bergson devait donner une forme si brillante, dans les deux ouvrages bien connus qui datent un renouveau de la philosophie française [3]).

Formés à l'école de M. Bergson, de brillants esprits chez lesquels, sans nécessairement accepter toutes leurs idées, on est heureux et fier de pouvoir saluer des frères dans la foi, ont puissamment aidé à répandre et à développer ses idées. C'est M. Le Roy qui a baptisé la « philosophie nouvelle ». Mathématicien de profession, il a pu avec une toute particulière compétence développer la critique des sciences. C'est à quoi il s'est attaché, ainsi que M. Wilbois [4]).

Dans son testament philosophique M. Ravaisson développait encore les mêmes idées et il concluait : « La philosophie ne construit

1) *Op. cit.*, pp. 243-244.

2) *Ibid.*, p. 245.

3) H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris, Alcan, 1889. — *Matière et mémoire*. Alcan, 1896.

4) E. Le Roy, *Science et philosophie (R. de mét. et de mor.*, juil., sept., nov. 1899, janvier 1900). — *Un positivisme nouveau (ibid.*, mars 1901). — *Sur quelques objections adressées à la philosophie nouvelle (ibid.*, mai, juillet 1901) — *La logique de l'invention (ibid.*, mars 1905).

J. Wilbois, *La méthode des sciences physiques (ibid.*, sept. 1899, mai 1900). — *L'esprit positif* (*ibid.*, mars, sept. 1901, janvier, mai 1902).

pas le monde avec des unités mathématiques et logiques et finalement des abstractions détachées des réalités de l'entendement ; elle atteint, par le cœur, la vive réalité vivante, âme mouvante, esprit de feu et de lumière »[1]).

On ne pourrait d'ailleurs mieux marquer la parenté étroite qui unit M. Ravaisson à la philosophie nouvelle qu'en citant ces lignes de son remarquable Rapport dont M. Le Roy semble vouloir faire un programme : « A bien des signes il est donc permis de prévoir comme peu éloignée une époque philosophique dont le caractère général serait la prédominance de ce qu'on pourrait appeler un réalisme ou positivisme spiritualiste, ayant pour principe générateur la conscience que l'esprit prend en lui-même d'une existence dont il reconnaît que toute autre existence dérive et dépend, et qui n'est autre que son action »[2]).

Critique de la science, de la science mathématique et statique, c'est, remarque M. Sauvage [3]), le premier terme de la « philosophie nouvelle ». La science ne reproduit pas la réalité, elle ne tend qu'à nous représenter les choses d'une façon commode et pratique pour l'usage que nous avons à en faire. La philosophie « intellectualiste », c'est le grand reproche que lui adressent les jeunes novateurs, a le tort de vouloir engager la philosophie dans la même voie que la science. La philosophie ne peut pas se contenter d'un point de vue abstrait tel que ceux dont le discours ordinaire ou même le discours scientifique se contentent, elle doit tendre au réel. Or ce n'est pas l'idée claire et distincte, obtenue par le morcelage de l'abstraction, qui pourra nous le livrer. Le réel est atteint au contraire par une intuition à laquelle tout notre être prend part. Nous ne pouvons pas le concevoir par la seule pensée, qui forcément le défigure et le tue en l'immobilisant dans ses cadres abstraits, nous pouvons le vivre et le pratiquer. Où est donc la vérité ? La vérité n'est pas dans l'évidence qui n'est que la propriété de l'idée claire, ni par suite dans le raisonnement qui combine les évidences. Elle est dans l'harmonie de la vie intégrale. Une doctrine vraie est celle que nous vivrons le mieux.

Cette idée mise en avant par la « philosophie nouvelle » c'est, remarque M. Sauvage, la formule même du « pragmatisme ». Le mot semble actuellement être en France d'importation américaine,

1) F. Ravaisson, *Testament philosophique*, publié après la mort de l'auteur d'après des fragments manuscrits et inachevés par M. Xavier Léon (*R. mét. et mor.*, 1901, p. 31).
2) Cité par E. Le Roy, *Un positivisme nouveau* (*R. mét. et mor.*, 1901, p. 140).
3) *Art. cité.*

depuis que le nom de W. James a fait sa fortune. Cependant M. Blondel, un autre bergsonien et qui est aussi un catholique convaincu, avait depuis longtemps [1]) affirmé que le point de vue le plus complet n'est pas celui de la pensée mais celui de l'action, que c'est par elle seule que vraiment nous atteignons le réel. En 1902, il proposait à la Société française de philosophie de caractériser cette attitude par le mot « pragmatisme » [2]). D'après M. Lalande [3]), il lui aurait déclaré s'être décidé pour ce mot en 1888 alors qu'il ignorait entièrement le mouvement américain, et avoir pensé alors qu'il était le premier à le forger.

D'autre part, M. Bergson déclare que ses idées se sont formées en toute indépendance. Lorsqu'il écrivait *Les données immédiates de la conscience*, il ne connaissait de W. James que ses études sur l'*Effort* et sur les *Émotions* [4]).

Ainsi donc les deux courants qui sympathisent aujourd'hui ne sont pas tributaires l'un de l'autre dans leurs origines. Si les mêmes idées ont fait leur apparition en France et dans les milieux anglo-saxons, c'est qu'elles étaient « dans l'air ».

Dans la Revue des sciences philosophiques et théologiques [5]) M. Blanche a publié, sur l'ensemble du mouvement en Angleterre et en Amérique, un bulletin très étudié. M. Lalande, le même qui écrivait dans la Philosophical Review sur le mouvement français, donne aussi un aperçu général dans la Revue philosophique [6]) sous le titre : *Pragmatisme et Pragmaticisme.*

C'est à M. Charles S. Peirce que tout le monde attribue la paternité du pragmatisme. En novembre 1877 et janvier 1878, il publiait dans une revue américaine Popular science monthly, un article [7]) intitulé *Illustrations of the logic of the science.* La seconde partie : *How to make our thoughts clear* contenait la moelle du futur système.

M. Peirce a horreur du dilettantisme philosophique. Penser pour penser, chercher pour chercher, sans se préoccuper d'arriver à une certitude quelconque, sans avoir un but pratique, lui semble le mal suprême. « Il n'est pas rare de trouver, parmi les dilettanti, des hommes qui ont tellement perverti leur pensée qu'ils paraissent

1) M. Blondel, *L'action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique.* Paris, Alcan, 1893.

2) *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 2e année, pp. 190-192.

3) *Art. cité*, p. 244.

4) *Ibid.*, p. 242.

5) Janvier 1907.

6) Tome LXI (1906), p. 121.

7) Traduit dans la *Revue philosophique*, décembre 1878, janvier 1879.

fâchés en songeant que les questions sur lesquelles ils aiment à exercer la finesse de leur esprit peuvent finir par être résolues... Une pareille tendance est une véritable débauche de l'esprit » [1]). La pensée n'est bonne donc, n'est normale que si son mouvement tend à un terme. Elle doit mener à la conviction, à la croyance [2]). « La pensée est incitée à l'action par l'irritation du doute et cesse quand on atteint la croyance : produire la croyance, c'est donc la seule fonction de la pensée... Qu'est-ce donc que la croyance ? C'est la demi-cadence qui clôt une phrase musicale dans la symphonie de notre vie intellectuelle » [3]). La pensée en mouvement tend donc nécessairement à la pensée en repos. Repos provisoire, peut-être, c'est pour cela que la conviction n'est qu'une demi-cadence. Repos cependant, et qui permet aussitôt à l'action de prendre pied sur un terrain affermi et solide. Mais si c'est là le but de la pensée, et s'il est de l'essence de la conviction de fonder l'action, n'est-ce pas là le véritable point de vue duquel il faut envisager les convictions ? « La marque essentielle de la croyance est l'établissement d'une habitude, et les différentes espèces de croyances se distinguent par les divers modes d'action qu'elles produisent. Si les croyances ne diffèrent point sous ce rapport, si elles mettent fin au même doute en créant la même règle d'action, de simples différences dans la façon de les percevoir ne suffisent pas pour en faire des croyances différentes, pas plus que jouer un air avec différentes clefs n'est jouer des airs différents... Pour développer le sens d'une pensée, il faut donc simplement déterminer quelles habitudes elle produit, car le sens d'une chose consiste simplement dans les habitudes qu'elle implique. Ce qu'est une habitude dépend de la façon dont elle peut nous faire agir... Il n'y a pas de nuance de signification assez fine pour ne pouvoir produire une différence dans la pratique » [4]).

Le sens d'une idée est donc donné par ses conséquences. On ne la comprend pas autrement, on ne saurait pas mieux la définir qu'en développant ses applications. Le mot *habitudes* est peut-être un peu vague. Il est très large. Il ne signifie pas, semble-t-il, des manières d'agir, mais plutôt des manières d'être affecté, qui peuvent d'ailleurs aller jusqu'à l'action, selon les circonstances. C'est un terme général qui exprime tous les stades de la tendance.

1) *Rev. philos.*, 1879, I, 45.

2) Le mot anglais est *belief* qui se traduit mieux ici par « conviction » que par « croyance », remarque M. Lalande (*Rev. philos.* 1906, LXI, p. 123).

3) *Revue phil.*, 1879, I, pp. 43-45.

4) *Ibid.*, pp. 46-47.

William James commente le principe de Peirce dans la Revue de philosophie. Il veut l'élargir. « La conduite qu'une vérité nous dicte ou nous inspire est pour nous la meilleure preuve de sa signification. Mais, avant de nous inspirer cette action, elle nous prédit un changement dans notre expérience et c'est ce changement qui appelle l'action. Je préférerais exprimer le principe de Peirce en disant que l'on doit déduire de toute proposition philosophique une conséquence particulière qui entre dans notre expérience future, active ou passive : l'important est que l'expérience soit particulière et non qu'elle soit active » [1]).

On voit la nuance. Mais l'*habitude* de Peirce semble signifier tout cela également. Et qu'est-ce que l'expérience particulière dont parle James ? Ce n'est pas une simple connaissance, mais le conséquent d'ordre affectif qu'elle implique. Or nous ne dirions pas dès lors que cette expérience est « passive ». Quoi qu'il en soit, James commente avec éloquence ce principe et il le fait nettement saisir en l'appliquant à un cas concret. Supposons un instant que le moment présent est le dernier du monde, qu'il sera suivi du pur néant, il n'y aura plus aucune place laissée à une expérience future quelconque. Eh bien ! considérons de ce point de vue deux systèmes philosophiques, il n'en restera que le côté intellectuel. Ainsi, que Dieu ait créé le monde ou que les particules de matière se soient arrangées d'elles-mêmes, cela nous serait parfaitement indifférent. OEuvre du hasard ou œuvre de Dieu, le monde aurait pour nous la même valeur. Dieu aurait pour nous exactement la valeur de ce monde actuellement existant. Dieu ou Hasard, ce ne serait plus qu'une question insignifiante et vaine, une question de mots, « l'homme sage est celui qui, dans un cas semblable, tourne le dos à cette inutile discussion » [2]). Mais au contraire, dans l'hypothèse réelle où nous sommes, le débat a une souveraine importance et un intérêt poignant. « Le théisme et le naturalisme, si pareils quand ils expliquent le passé, ont, lorsqu'ils s'appliquent à l'avenir, des conséquences pratiques totalement différentes ; ils sont la source d'expériences opposées. » Si le matérialisme dit vrai, notre vie consciente n'est qu'une apparition brillante destinée à rentrer demain dans le silence du néant. Un moment viendra où de tous nos mouvements d'idées, de tous nos efforts moraux, il ne restera rien. « Sur les flots immenses de la mer cosmique, où maint rivage émaillé de bijoux

1) W. James, *Le pragmatisme (Rev. de philos.* 1906, t. VIII, p. 467). Cet article est la traduction d'un discours prononcé à l'assemblée annuelle de l'Union philosophique (Université de Californie).

2) *Op. cit.*, p. 470.

apparaît encore, où flottent de longues bandes de nuages enchanteurs, qui hésitent longtemps à se dissoudre et se prolongent... quand ces choses passagères ont disparu, rien, absolument rien ne reste... Pas un écho, pas un souvenir, pas une influence sur un être futur qui se soucierait de l'idéal disparu. Ce sont les énergies les plus basses et non les plus hautes qui sont les forces éternelles ou du moins les seules survivantes dans le seul cycle de l'évolution que nous puissions voir » [1]). Par contre, si l'on admet le théisme, « la notion de Dieu, quelqu'inférieure en clarté qu'elle puisse être à ces notions mathématiques si courantes dans la philosophie mécanique, a du moins sur elles cette supériorité pratique qu'elle garantit et sauvegarde pour toujours un ordre idéal. Un monde où existe un Dieu à qui appartient le dernier mot, peut bien périr par le feu ou le froid, mais nous pensons que Dieu garde toujours en Lui le vieil Idéal et qu'Il le réalisera ailleurs ». Voilà la question angoissante. « C'est dans ces émotions et ces résultats pratiques, dans ces adaptations de nos attitudes concrètes d'espérance et d'attente, dans toutes ces conséquences délicates qu'entraînent leurs différences, que se trouve la signification réelle du matérialisme et du théisme ; ce n'est pas dans des abstractions qui relèvent de l'art de couper les cheveux en quatre et que l'on fait sur l'essence interne de la matière ou les attributs métaphysiques de Dieu » [2]). Nous ne pouvons tout citer. M. James montre encore que si l'on admet le théisme, non seulement la fin du monde doit être autre mais même le cours de notre expérience actuelle nous apparaîtra comme pouvant être modifié. Dieu peut intervenir dans le monde et nous aider. Il continue ainsi à montrer les différences pratiques qui distinguent, par exemple, monisme et pluralisme. Et il lui semble que de ce point de vue l'accord se ferait facilement.

Les conséquences pratiques, « en espèces », d'un système : voilà ce que lui demande, dit M. James, la pensée anglaise. Il paraît que ce fut la tendance et de Berkeley et de Hume, et de Mill et de Bain. Et il importe de s'en tenir à cette saine tradition. « Je le dis simplement parce que je crois sincèrement que l'esprit anglais en philosophie est, au point de vue intellectuel comme au point de vue pratique et moral, le guide le plus sain, le plus ferme et le plus vrai. » Surtout que l'on n'aille pas à l'école de Kant, « l'esprit de Kant est le plus rare et le plus compliqué de tous les vieux musées de bric-à-brac, les connaisseurs et les dilettanti désireront toujours

1) Page 474.
2) Page 475.

le visiter et voir son contenu merveilleux et original... Je crois que Kant ne nous lègue pas une seule idée qui soit indispensable à la philosophie » [1]). Si la scolastique a eu à se plaindre de certain pragmatisme, on voit qu'elle est en bonne compagnie.

En somme, le pragmatisme jusqu'ici est plutôt un esprit, une façon de penser, tout au plus une méthode. Il consiste à mettre en lumière certaines questions, à en refouler d'autres dans la pénombre des « musées de bric-à-brac ». Mais résout-il ces mêmes questions? Va-t-il leur donner des réponses spéciales ? Dire que l'intérêt d'une idée résulte de ses conséquences, ce n'est pas encore dire que sa vérité se mesure à ces mêmes conséquences. Cependant pour en arriver là il n'y a qu'un pas à faire et il est tôt franchi.

De fait, James en arrive à faire de la valeur pratique d'une théorie le critérium de sa vérité. A coup sûr son *Expérience religieuse* est conçue dans cet esprit. Qu'on relise la conclusion. « Ce que sont en elles-mêmes les réalités spirituelles les plus hautes, je l'ignore. Mais je crois qu'elles existent et sur cette modeste surcroyance je suis prêt à risquer ma destinée... En étant fidèle, dans la mesure de mes forces, à cette surcroyance, il me semble assainir mon cœur et mon esprit » [2]).

Ailleurs, le principe est énoncé. Il y a tout d'abord des cas où la foi crée la vérité. Un touriste est acculé à une crevasse, il doit la franchir d'un bond. S'il a confiance en lui-même, il saura la franchir ; s'il doute, il manquera le but. « Il y a des cas où la foi crée sa propre vérification... Croyez et vous serez dans la vérité, car vous vous sauverez ; doutez et vous serez encore dans la vérité, car vous périrez. La seule différence, c'est que croire vous est grandement avantageux » [3]). L'exemple est clair et fait très bien saisir l'idée du philosophe américain. Cette idée, il la généralise et l'étend aux conceptions philosophiques. Dans notre expérience il y a toujours un quantum que nous y mettons nous-mêmes par notre croyance. Pour l'optimiste le monde devient meilleur, et pour le pessimiste le monde devient plus mauvais. Nous faisons la vérité et il ne tient qu'à nous de faire vrai ce qui vaut le mieux pour nous. Dès lors il serait insensé de rester hésitant parce qu'au point de vue de l'évidence scientifique il reste des obscurités. Ce serait des plus dangereux. Mieux vaut se risquer, aller de l'avant et croire [4]).

1) *Op. cit.*, p. 484.
2) W. James, *L'expérience religieuse*, trad. Abanzit, p. 436.
3) *The will to believe*, éd. 1905, p. 97. — Série de discours : le premier qui donne son titre au volume, fut publié pour la première fois en 1898.
4) *Ibid.*, pp. 25 et 28.

M. Schiller, de *Corpus Christi College* à Oxford, a donné aux principes du pragmatisme un développement tel qu'il arrive à en faire toute une philosophie. Il a donné à cette philosophie le nom d'humanisme [1]). Dès 1892 [2]) il posait, en citant William James, le critérium de la réalité dans la valeur pratique des objets. Les objets que nous appelons réels sont ceux qui ont pour nous un intérêt sentimental ou que nous atteignons par notre activité. C'est au moyen de ce critère que nous les distinguons des objets illusoires qui nous apparaissent dans le rêve ou l'hallucination. Un autre critérium de la réalité c'est l'impression de suffisance, de consistance que nous donne un objet en occupant pleinement notre conscience. Le réel n'est donc pas quelque chose d'extérieur et de fixe dont nous ayons à prendre possession, mais quelque chose qui se fait progressivement. L'objet le plus réel, c'est l'objet le plus individuel, celui qui entre le mieux en contact avec nous dans l'expérience, et ce n'est pas l'absolu plus ou moins abstrait que toutes les philosophies s'obstinent à chercher derrière celle-ci.

Dans cet esprit Schiller abordait divers problèmes. Il montrait comment le temps, le changement, l'individualité échappent à une métaphysique abstraite et ne peuvent être atteints que par l'expérience. Il tirait argument des métagéométries pour montrer que nous devons ajouter au concevable quelque chose pour avoir le réel et que c'est son accord avec l'expérience qui fait la valeur spéciale de la géométrie euclidienne. Il touchait à la question de la finalité et suggérait que les doctrines mécanicistes et évolutionnistes ne constituent qu'un aspect incomplet et abstrait des choses, n'excluant nullement un point de vue plus complet où apparaîtrait la finalité [3]).

Au point de vue pragmatiste, les problèmes moraux sont fondamentaux. Il accordait à l'idée d'immortalité la valeur d'un postulat moral. Mais, ajoutait-il, si ce postulat manque encore pour nous de réalité et de certitude, c'est que nous n'en avons pas assez le désir. Si les masses désiraient plus fortement la vie future, si celle-ci était l'objet de nos préoccupations collectives, l'objet d'un intérêt social, elle deviendrait plus certaine [4]).

1) *Humanism*. London, Macmillan, 1903.

2) Nous résumons les premiers travaux de Schiller d'après le *Bulletin de philosophie* de M. Blanche (*Rev. des sc. ph. et théol.*, pp. 114-118).

3) *The metaphysics of the time process* (*Mind*, janvier 1895). — *Non-euclidean geometry and the kantian a priori* (*Philosophical Review*, mars 1896). — *Darwinism and Design* (*Contemporary Review*, juin 1897).

Ces articles ont été réunis dans le volume *Humanism*.

4) *The ethical significance of immortality* (*New World*, septembre 1897). — *The desire for immortality* (*Fortnightly Review*, septembre 1901).

Ces articles sont réunis dans *Humanism*.

Ceci nous met sur la voie d'une idée très neuve que M. Schiller va bientôt développer avec une particulière insistance. Kant a considéré les fondements de la morale comme des postulats. D'après le professeur d'Oxford, l'usage de cette notion ne doit pas être limité à la raison pratique, il faut l'étendre à la raison théorique. Tous les principes *a priori*, tous les axiomes sont des postulats, au sens étymologique du mot, ce sont des demandes, des questions, adressées par nous à l'univers de notre expérience.

La philosophie contemporaine, lui semble-t-il, reconnaît que le monde n'est autre chose que l'expérience organisée par nous selon certains principes. L'expérience n'est pas chose absolue. Elle est simplement notre expérience individuelle. Il y a, sans doute, dans l'expérience un certain résidu inerte qui résiste à l'organisation et auquel on pourrait avantageusement appliquer l'antique concept aristotélicien de matière ; mais qui pourra dire jusqu'où va cette résistance? Le monde, l'expérience organisée dans son ensemble n'est pas chose achevée et fixée, il est toujours *in fieri* : c'est l'œuvre toujours inachevée et toujours perfectible de notre esprit. Cette œuvre, nous l'accomplissons en vue de répondre à nos besoins, à tous nos besoins divers y compris cette curiosité de savoir que nous portons tous en nous-mêmes, et elle se fait par des essais successifs, plus ou moins fructueux. Les axiomes sont ainsi des essais d'organisation tentés sur l'expérience, des demandes que nous lui adressons. D'aucunes sont rejetées, d'autres plus ou moins satisfaites, d'autres ont pleinement réussi.

Nous ne savons pas ce que l'expérience nous réserve encore, et quelles sont les réponses qu'à l'avenir elle nous donnera, mais nous devons nous conduire comme si elle pouvait entièrement se prêter à nos fins, comme si sa plasticité était illimitée, c'est là une nécessité de méthode. Et dès lors si quelque postulat, si quelque manière d'organiser l'expérience répond à nos besoins, nous pouvons la poursuivre avec confiance [1]).

Mais dès lors aussi, ce qui importe avant tout c'est d'organiser le monde dans une bonne direction. Le point de vue primordial à considérer dans un fait est celui de sa valeur. Et ceci nous mène à une nouvelle conception de la vérité. La vérité est notre œuvre. Qu'est-ce qui fera qu'une conception de l'expérience sera, pour nous, vraie? C'est que nous l'estimerons telle. Et de cela il n'y a

1) *Axioms and Postulates* dans le recueil *Personal Idealism* édité par H. Sturt. Londres, Macmillan, 1902.

pas de raison ultérieure à donner. De même que nous estimons une chose belle ou laide, de même nous l'estimons vraie. Cette estimation est l'*ultima ratio*. La vérité est-elle alors subjective, individuelle, variable et changeante selon nos caprices? Non, la vérité n'appartient qu'à ces « manipulations des objets » qui parviennent à s'établir en nous, et à se faire reconnaître par la communauté des esprits. Elles le pourront lorsqu'à l'usage elles se montreront définitivement utiles, « d'abord pour toute fin humaine, mais en dernière analyse pour cette harmonie parfaite de toute notre vie qui est le terme final de nos aspirations » [1]).

Arrivé à ce point, M. Schiller a jeté un regard sur son œuvre et il a voulu caractériser d'un mot son attitude. Il avait d'abord adopté l'expression « idéalisme personnel », mais il préfère aujourd'hui [2]) le mot *humanisme*, qu'il a mis en tête de son recueil de 1903. L'humanisme consiste à prendre pour base de raisonnement la nature entière de l'homme. Le monde est notre œuvre, il est l'expérience organisée par nous, mais par nous tout entiers, avec nos besoins, nos désirs, nos utilités, nos tendances [3]).

Ces vues originales ne pouvaient manquer de faire quelque bruit. La discussion de ces dernières années s'est faite très vive; elle a amené les protagonistes du système à préciser encore leurs idées.

Chose assez amusante : M. Peirce, le « père » du pragmatisme, s'est quelque peu effrayé du chemin qu'avait fait son enfant. Il ne veut pas du tout prendre à son compte tout ce que l'on a dit au nom du pragmatisme. Il ne veut s'en tenir qu'à son point de vue premier. Et pour bien éviter toute confusion il a cru bon de donner à sa propre théorie un nouveau nom. Il a donc fait part au monde philosophique de la naissance du mot *pragmaticisme*, « qui est assez laid pour n'avoir rien à craindre des voleurs d'enfants » [4]).

M. James, au contraire, est généreusement venu à la rescousse de son collègue d'Oxford [5]). Il confesse très ingénument que son « pragmatisme » ne contenait pas d'abord tout ce qu'en a tiré M. Schiller. Ce n'était qu'une méthode à employer pour écarter les discussions abstraites, elle voulait seulement qu'une vérité *eût* des conséquences pratiques. Depuis on en a fait un principe en vertu duquel la vérité d'une notion *consiste* dans ses conséquences [6]). Ce

1) *Truth*, dans le recueil *Humanism*, p. 61.
2) F. C. S. Schiller, *In defence of humanism* (*Mind*, 1904, p. 527, note 1).
3) *Humanism*. Préface.
4) *What pragmatism is* (*The Monist*, 1905, p. 167).
5) *Humanism and Truth* (*Mind*, octobre 1904).
6) *Art. cit.*, p. 457.

n'est pas la même chose, et M. James ne veut pas avoir découvert les nouvelles idées. Il ne les en accepte pas moins et les défend de tout son cœur.

Toute idée nouvelle est généralement mal comprise, et de là des réfutations sommaires. Il faut, dit M. James, faire un effort décidé pour entrer en communion d'idées avec l'humanisme, si on veut le comprendre.

Quelle est l'idée essentielle de l'humanisme? C'est que nous faisons la vérité. Son élaboration résulte d'un triple élément. « Le premier c'est la pure expérience à l'état de chaos et nous posant des questions. Le second ce sont des catégories fondamentales, depuis longtemps incrustées dans la structure de notre conscience et à l'encontre desquelles pratiquement on ne saurait plus aller *(practically irreversible)* : elles définissent le cadre général dans lequel doivent tomber les réponses. Le troisième donne le détail des réponses sous les formes les mieux en rapport avec tous nos besoins présents [1]) ». En face de ce travail mental l'expérience pure primitive peut apparaître comme un autre, un sujet *(that)*. « Mais de savoir si ce sujet universel a lui-même quelque structure définie ou — en mettant qu'il en ait une — si cette structure ressemble quelque peu à nos prédicats *(our predicated whats)*, ceci est une question que l'humanisme laisse entière. Pour nous, en tout cas, et il y insiste, la réalité est une accumulation de nos propres inventions intellectuelles » [2]).

En guise de preuve M. James s'attaque à la conception opposée, à « l'absolutisme », d'après lequel il y a une réalité indépendante à laquelle la connaissance doit correspondre. Sans doute, dit-il, il y a dans notre expérience même quelque chose qui n'est pas soumis à notre arbitraire : « s'il s'agit d'une expérience sensible, elle force notre attention ; s'il s'agit d'une séquence, nous ne pouvons la renverser ; si nous comparons deux termes, nous ne pouvons aboutir qu'à un résultat... Que cet entraînement dominant l'expérience soit dû lui-même à quelque chose d'indépendant de toute expérience possible, cela peut être vrai ou faux... La vérité signifie, d'après l'humanisme, la relation des parties les moins fixées de notre expérience (prédicats) à d'autres relativement plus fixées (sujets), et nous n'avons pas besoin de la chercher dans une relation de l'expérience comme telle avec quelque chose qui se trouve derrière elle » [3]).

1) Page 462. M. Schiller disait que *nous* posons des questions. Ici l'expérience pure nous questionne.

2) *Ibid.*

3) Page 464.

Mais ne faut-il pas cependant que la connaissance vraie se conforme à quelque chose, à une chose qu'elle copie ? C'est une illusion. Il faut que chaque expérience tienne compte des autres ; il y a une nécessité qui domine l'expérience, mais cette nécessité ne doit pas être cherchée hors de l'expérience. « Ne faut-il pas que quelque chose finisse par se supporter elle-même ? L'humanisme veut que l'expérience finie se supporte elle-même » [1]). Dès lors les attributs que nous donnons aux choses sont réellement des additions. « Ils ne copient rien de préexistant, mais ils s'accordent avec ce qui préexistait, lui conviennent, l'amplifient, le mettent en relations et en connexions, lui donnent une structure *(build it out)*. Quelqu'étrangement que cela sonne, notre jugement peut être dit agir en arrière et enrichir le passé... Nos jugements en tout cas changent le caractère de la réalité future par les actes auxquels ils conduisent » [2]).

Voici comment M. James résume les notions capitales de l'humanisme :

« 1. Une expérience — percept ou concept — doit se conformer à la réalité pour être vraie.

2. Par *réalité* l'humanisme ne signifie rien de plus que les autres expériences — percepts ou concepts — avec lesquelles une expérience présentement donnée peut se trouver de fait mêlée.

3. Par *se conformer* l'humanisme signifie en tenir compte de manière à obtenir un résultat satisfaisant au point de vue intellectuel et au point de vue pratique.

4. *Tenir compte de* et *satisfaisant* sont des termes que l'on ne peut définir, tant il y a de manières de réaliser pratiquement ces conditions.

5. En termes vagues et généraux, nous tenons compte d'une réalité en la conservant *(preserving)* dans une forme aussi peu modifiée que possible. Mais pour être alors satisfaisante il faut qu'elle ne contredise pas d'autres réalités qui demandent aussi à être conservées. Que nous devons conserver toute expérience et réduire au minimum la contradiction dans ce que nous conservons, c'est à peu près tout ce qu'on peut dire d'avance.

6. Le double fait que des expériences — concepts aussi bien que percepts — demandent à être conservées, et qu'en même temps elles s'interfèrent, est la base de ce qu'on a appelé l'*objectivité* ou

1) Page 472.
2) Page 473.

l'indépendance de la réalité à laquelle l'expérience doit se conformer.

7. La vérité que constitue l'expérience conforme *(conforming)* peut être une addition positive à la réalité antérieure, et des jugements ultérieurs pourront avoir à se conformer à elle. Virtuellement du moins, elle peut avoir été vraie antérieurement. Au point de vue pragmatique, vérité virtuelle et vérité actuelle signifient la même chose : la possibilité d'une seule réponse, du moment que la question est posée » [1]).

M. Schiller a précisé sa position dans une série d'articles. Le premier, *In defence of Humanism* [2]), est surtout consacré à la polémique. L'année suivante, M. James consacre aussi à la polémique l'article *Humanism and Truth once more* [3]). M. Schiller peu après le suivit, et cette fois pour marquer exactement comment il entend se rattacher au pragmatisme [4]). Le principe de Peirce lui paraît être un truisme, à moins qu'on ne l'approfondisse pour lui faire porter toutes ses conséquences. Dire que la vérité doit avoir des conséquences mène tout droit à la question : « Comment est-ce que ces conséquences attestent la vérité d'une assertion ? Uniquement en satisfaisant ou en contrariant quelque but, en servant ou en desservant un intérêt humain. Dans un cas l'assertion sera bonne, et vraie pour autant, dans l'autre elle sera mauvaise et fausse » [5]).

Le pragmatisme est une méthode, et tout le monde la pratique, pense M. Schiller. L'humanisme bâtit sur cette méthode un système philosophique. Mais les philosophes de profession auront toujours quelque peine à s'y ranger, « à prendre de bon cœur la nature intégrale de l'homme comme prémisse de leurs raisonnements et à considérer sa satisfaction comme le résultat à obtenir ». Quant au contenu d'un système humaniste, il est très large, une bonne part en sera due à l'idiosyncrasie du philosophe. « Une philosophie est toujours en somme la théorie d'*une* vie et non de *la* vie en général et abstraitement » [6]). L'humanisme ne diminuerait en rien la variété des vues personnelles. Bien au contraire il les explique et les légitime. Et M. Schiller se réjouit de voir un autre humaniste, M. Dewey, « s'écarter de quelques-unes de ses convictions les plus chères » [7]).

1) Pages 474-475.
2) *Mind*, 1904, p. 525.
3) *Mind*, 1905, p. 190.
4) *The definition of Pragmatism and Humanism* (*Mind*, 1905, p. 235).
5) Page 236.
6) Page 239.
7) Page 240.

Un dernier article de M. Schiller [1]) vient encore une fois synthétiser ses idées sur la vérité ; en même temps il se place sur le terrain de ses adversaires. Il n'argumente pas du fait psychologique de l'influence du vouloir sur la connaissance. Il se place sur le terrain de la logique formelle. Il montre tout d'abord que la question de la vérité aboutit à un problème. Il y a des propositions qui prétendent *(claim)* à la vérité. Mais toute proposition prétend à la vérité. Comment cette prétention peut-elle se valider ? Ce problème, la logique intellectualiste est impuissante à s'en débarrasser et elle ne saurait le résoudre. On a beau en référer aux critères de vérité, à la non-contradiction. M. Knox, dans la même revue a montré que ce critère ne sert à rien [2]). D'une part, disait M. Knox, le rapport d'un sujet à un prédicat est toujours inintelligible, il contient toujours une contradiction, à moins que l'on ne se borne à répéter S = S, ce qui vaut autant que ne rien dire. D'autre part, si on considère le principe « A ne peut être à la fois B et non-B », il faut le prendre comme s'appliquant ou bien à une apparence ou bien à une réalité. Mais s'il s'agit d'une apparence, tout le monde reconnaît que le critère ne prouve rien. Et s'il s'agit d'une réalité, il ne peut jamais s'appliquer puisqu'on reconnaît impossible que A soit à la fois B et non-B. M. Schiller va de l'avant sur ces critiques. Il montre que seule la logique pragmatiste parvient à résoudre le problème. Le vrai est une valeur : Aristote, paraît-il, le disait déjà et mettait le vrai et le faux dans la même classe que le bon et le mauvais *(Eth. Nic.* VI, 2, 3) [3]).

Comment apprécions-nous cette valeur ? Il faut qu'une proposition satisfasse au but exprimé par la question à laquelle elle répond, il faut qu'elle soit utile à l'édification de la science [4]). Les « conséquences » de la proposition sont là, elles varient d'après le sujet ; jamais le pragmatisme n'a songé à évaluer les conséquences morales des vérités mathématiques, mais d'autre part il faudra en tenir compte dans d'autres genres de questions et le pragmatisme offre là le seul moyen d'arriver à des solutions saines [5]).

A côté de M. Schiller et de W. James se rangent encore plusieurs autres écrivains. C'est d'abord M. John Dewey avec quelques-uns de ses collègues et collaborateurs de l'Université de Chicago [6]) qui

1) *The ambiguity of Truth (Mind*, 1906, p. 161).
2) Howard V. Knox, *Mr Bradley's absolute criterion (Mind*, 1905, p. 210).
3) *The ambiguity of Truth*, p. 168.
4) Page 170.
5) Pages 171 et 173.
6) *Studies in logical theory* by John Dewey. With the cooperation of members and fellows of the department of Philosophy. Chicago, The University Press, 1903.

publient, eux aussi, une série d'essais à tendance pragmatiste. Récemment M. Dewey prenait énergiquement la défense des croyances dans la PHILOSOPHICAL REVIEW [1]). Il s'attaquait à la position même de l'intellectualisme. De quel droit donne-t-on moins de valeur à la croyance qu'à la connaissance pure ? Au nom d'une préférence qui elle-même est une croyance ? M. Dewey essaye d'esquisser l'histoire de l'intellectualisme. C'est une aventure étrange, dit-il, que le christianisme qui était tout foi et amour, se soit lié à une épistémologie intellectualiste. C'est qu'il avait besoin d'une théorie, d'une formule et il n'avait à sa disposition que des philosophies qui avaient identifié la réalité avec l'objet propre de la raison logique. La pensée grecque avait failli prendre une tournure pragmatiste : Aristote ne disait-il pas que l'homme est à la fois une pensée qui désire et un désir qui pense ? Mais le caractère trop humain et imparfait du désir l'avait fait rejeter en faveur de la connaissance pure, sans passion. La philosophie du moyen âge reprend l'idéal grec, mais elle en fait le terme de nos espérances ; la raison est subordonnée à la foi, mais la foi elle-même n'est que le moyen de nous raccrocher à un être supérieur, et d'arriver un jour à la connaissance parfaite et sans ombre. Au moins respectait-on ainsi la vraie condition de la pensée humaine. Mais la philosophie moderne, rejetant l'aide surnaturelle, a voulu faire descendre la pensée absolue du ciel sur la terre et la trouver dans la pensée humaine s'exerçant sur les conditions de la vie présente, dans la science de la nature et la théorie absolutiste de la connaissance. La foi subsistait cependant, dans le protestantisme, mais plus comme une soumission à l'autorité surnaturelle, simplement comme une émotivité individuelle *(individual's emotional consciousness)* réalisant ici-bas les valeurs spirituelles. Il se fit néanmoins que le travail scientifique s'attaqua aux croyances. La théorie de la connaissance voulut les reléguer parmi les apparences. De ce conflit est née une réaction [2]). Après cet audacieux raccourci de l'histoire de la philosophie, M. Dewey met en ligne les forces dont dispose aujourd'hui la révolution anti-intellectualiste. D'abord la théorie de la connaissance en recherchant l'absolue vérité a mis l'intelligence au supplice de Tantale, car l'objet pur se dérobe toujours à nos prises. On en vient donc à chercher un point de vue nouveau. On devra désormais partir du fait que la pensée est une recherche (*inquiry*). Et ainsi on arrive à l'humanisme dans le sens que nous avons vu

1) *Beliefs and realities (Philosophical Review*, mars 1906, p. 113).

2) Pages 118-121.

développer déjà par James et Schiller [1]). Ensuite la biologie ne montre-t-elle pas que les organes de la connaissance sont entièrement développés dans un but pratique? L'histoire ne montre-t-elle pas que la science est une œuvre collective, sociale, et toujours en formation [2])? Ailleurs [3]) M. Dewey s'attache à faire voir comment l'idéalisme doit se résoudre nécessairement dans l'empirisme radical. Il veut faire de l'expérience, rendue abstraite par la pensée, une sorte d'expérience absolue qui n'est en somme autre chose que la réalité. L'idéalisme kantien conçoit la pensée comme un pouvoir qui crée un objet avec les données expérimentales. Mais l'emploi des catégories n'est pas infaillible, seule l'expérience peut le contrôler [4]). Le rationalisme prétend que la pensée est nécessaire pour élever la perception ou l'observation à la hauteur de la science, mais cette élévation est aussi une perversion [5]). L'idéalisme ancien, celui des Grecs, considère la pensée comme concevant la perfection d'un idéal dont l'expérience suggère seulement l'approximation. Mais précisément l'abstraction fixe pour jamais sans espoir de mieux ce qui a été, et l'on ne peut vraiment concevoir un idéal qu'en admettant avec l'empirisme le caractère toujours *in fieri* de l'expérience [6]).

Cet empirisme radical — un autre nom pour une doctrine qui est, on le sait, à peu près celle de l'humanisme et du pragmatisme — M. Dewey l'exposait *ex professo* dans le Mind vers la même époque [7]). Qu'est-ce qu'une connaissance? demande M. Dewey. Ce n'est pas une simple sensation. La simple sensation sans rien autre chose, c'est le fait, c'est l'être. C'est énoncer une subtilité inintelligible que de dédoubler la sensation en connu et en connaisseur. La connaissance ajoute à la sensation quelque chose, une certaine familiarité, une anticipation, l'attente que cette sensation va être suivie d'une autre. Et ainsi la connaissance est vraie ou fausse selon que l'anticipation est ou n'est pas vérifiée. Voilà ce que M. Dewey expose avec une grande finesse d'analyse. Mais nous ne pouvons que résumer, et il serait impossible de citer car M. Dewey est absolument intraduisible, et de plus une phrase séparée de l'ensemble n'aurait guère de sens intelligible. M. Dewey n'est pas d'une lecture facile.

1) Pages 121-124.
2) Page 125.
3) *Experience and objective idealism* (*Philosophical Review*, septembre 1906, p. 465).
4) Pages 469-474.
5) Pages 474-477.
6) Pages 478-481.
7) *The experimental theory of knowledge* (*Mind*, juillet 1906, p. 293).

Le lecteur pourra remarquer l'analogie étroite qui relie ces théories anglo-saxonnes à celles de la « philosophie nouvelle » en France. S'il veut se reporter aux articles parus ici-même au sujet de l'empirio-criticisme allemand, il s'apercevra aussi de l'étroite parenté qui le relie au « radical empiricism » et à travers lui à l'humanisme. M. James le proclamait avec une certaine satisfaction, l'idée est un peu « dans l'air » d'aujourd'hui. « Bergson en France et ses disciples les physiciens Wilbois et Le Roy sont de francs humanistes. Le professeur Milhaud paraît l'être aussi, et il ne s'en faut que d'un cheveu que le grand Poincaré en soit. En Allemagne le nom de Simmel s'offre comme celui d'un humaniste tout à fait radical. Mach et son école, Hertz et Ostwald doivent être classés parmi les humanistes » [1]).

Le mouvement a même passé les monts, et sous les chauds rayons du soleil d'Italie il est allé tout de suite aux extrêmes. Le chef du pragmatisme italien est M. Papini, un jeune philosophe qui avec d'autres jeunes édite à Florence la revue mensuelle Leonardo. Il vient aussi de publier un volume : *Il Crepuscolo dei Filosofi* » [2]) et sous ce titre wagnérien son pragmatisme se donne libre carrière. M. James signale aussi ce mouvement, avec une satisfaction bienveillante sous laquelle perce un sourire indulgent [3]). M. Papini déclare la guerre à l'abstraction et aux idées universelles. Il est pragmatiste mais son pragmatisme est très large, il embrasse à la fois le nominalisme, l'utilitarisme, le positivisme, le kantisme, le volontarisme et le fidéisme. C'est, dit M. James, une *corridor-theory*, selon les dispositions du philosophe il peut mener un peu à toutes sortes d'attitudes. Mais toute théorie devra cependant mener à l'action, nous donner un idéal à poursuivre ; le plus élevé sera le meilleur et M. Papini n'hésite pas à mettre le sien dans la déification de l'homme. Pourquoi pas ? dit M. James.

Après avoir souri à cet enthousiasme, nous pouvons un moment revenir au pragmatisme français pour le comparer à celui d'Outre-Manche.

C'est en 1899 que M. Le Roy prend pour la première fois position et indique son intention de fusionner le courant psychologique issu de M. Ravaisson et continué par M. Bergson, et le courant épistémologique et critique sorti des travaux de M. Boutroux et continué par MM. Milhaud et Poincaré. C'était l'objet d'un article intitulé

1) *Humanism and Truth (Mind*, 1904, p. 462).
2) Milan, Società editrice lombarda.
3) *The Journal of Philosophy*, 21 juin 1906, p. 337.

Science et Philosophie[1]) et d'une communication faite au Congrès international de Philosophie de 1900 sous le titre *La science positive et les philosophies de la liberté*[2]). Il y montrait comment, par la critique de la science positive et déterministe, on arrive à une conception nouvelle de la science qui laisse à la liberté son rôle fondamental.

Peu après il définissait encore plus nettement son attitude sous le nom de « positivisme nouveau » et de « philosophie nouvelle ».

La critique de la science était reprise encore, comme « une réaction contre l'ancien positivisme trop simpliste, trop utilitaire, trop encombré de principes *a priori* »[3]). On avait cru naïvement que la science positive ne faisait que copier la réalité, qu'elle nous livrait la photographie impersonnelle de la nature. Illusion ! Tout dans la science est artifice et hypothèse. Les théories sont indéfiniment variables. Mais l'une n'est pas plus vraie que l'autre. Elles ne sont que plus ou moins vraisemblables, ce qui veut dire qu'elles sont plus ou moins commodes, plus ou moins fécondes et facilement maniables, plus ou moins conformes à nos habitudes de représentation. Les lois scientifiques ? Toutes « sont invérifiables, à prendre les choses en toute rigueur, d'abord parce qu'elles sont l'outil avec lequel nous effectuons, dans la continuité du donné primitif, le morcelage indispensable sans lequel notre pensée demeure impuissante et enveloppée, ensuite parce qu'elles constituent le critère même auquel on juge les appareils et les méthodes qu'il faudrait utiliser pour les soumettre à un examen dont la précision soit susceptible de dépasser toute limite assignable »[4]). Veut-on un exemple ? La loi de chute des corps graves définit la chute libre, et on n'a aucun moyen de définir la chute libre en dehors de cette loi, et d'autre part il est impossible de jamais réaliser la chute libre dans le vide absolu ; pour vérifier la loi de réflexion il faut un miroir plan, et on ne peut fabriquer un miroir plan qu'en utilisant la loi de réflexion. Et les faits ? « Les faits scientifiques sont vraiment faits par le savant qui les constate, bien loin de s'imposer à lui du dehors »[5]). Le fait dépend des procédés d'expérimentation, ceux-ci dépendent des lois et des théories.

Même conclusion chez M. Wilbois qui, lui aussi, a longuement développé la critique des sciences dans plusieurs articles sous le

1) *R. mét. et mor.*, juillet, septembre 1899, janvier 1900.

2) *Bibliothèque du Congrès international de Philosophie*, t. I.

3) E. Le Roy, *Un positivisme nouveau* (*R. mét. et mor.*, 1901, p. 140).

4) p. 144.

5) p. 145. Cfr. *Bulletin de la Soc. française de Philosophie*. Première année, 1901, séance du 28 mars. Thèse de M. Le Roy.

titre *La méthode des sciences physiques* [1]) et au Congrès international de Philosophie [2]). « Le fait scientifique, déclare-t-il dans un nouvel article qui voisine avec celui de M. Le Roy, est relatif à une foule de points de vue antérieurs » [3]).

Qu'est-ce donc alors que la science ? C'est une œuvre de l'esprit. C'est une construction que nous échafaudons au moyen de l'expérience pure. « L'activité libre de l'esprit intervient comme principe essentiel dans la genèse du savoir le plus positif, et les lois ne sont nécessaires que si l'on persiste à garder certaines attitudes relatives aux convenances de la pratique » [4]).

Cela ne doit point étonner. La science positive partage le sort de toutes nos connaissances. Et précisément la conquête du positivisme nouveau est de l'avoir reconnu. Déjà le sens commun n'est pas « l'ouverture naïve et franche au donné immédiat » [5]). Il le déforme par une activité toute spontanée et qui est ordonnée vers l'utile, non vers le vrai. Dès que l'esprit s'occupe des données de l'expérience, c'est pour s'en donner des symboles faciles qui permettent de se les représenter et d'agir sur elles. La science ne fait que continuer l'œuvre du sens commun. La philosophie ne méconnaîtra pas cette œuvre, mais elle doit arriver à la comprendre sous son vrai jour, à retrouver à sa base l'activité qui la crée, et ce sera là le véritable empirisme.

Voici donc comment M. Le Roy comprend l'activité mentale. La raison n'est pas chose unique et simple. Il faut y distinguer comme des étages divers qui d'ailleurs se fondent aux régions frontières, comme font les raies du spectre lumineux. A la surface nous rencontrons « le discours », c'est la raison claire qui procède « par analyse explicite et combinaison de concepts », la faculté de géométrie. Plus loin il y a l'entendement, « l'intuition que nous avons des principes une fois dégagés, et le pouvoir que nous possédons de poser ces principes ». L'entendement tend « à se prolonger et à s'achever par le discours ». Mais il n'est pas lui-même le discours. Plus loin encore nous avons « la raison... faculté de synthèse, désir efficace d'unité lumineuse, besoin d'harmonie et de clarté ». Le rationnel s'oppose déjà au logique ; entre plusieurs systèmes discursifs également logiques, elle tend à faire un choix. Mais plus

1) *R. mét. et mor.*, septembre 1899, mai 1900.

2) *Bibl. du Congrès*, t. III. Sur un argument tiré du déterminisme physique en faveur de la liberté humaine.

3) J. Wilbois, *L'esprit positif* (*R. mét. et mor.*, 1901, p. 155. Voir la suite : janvier et mai 1902.

4) Le Roy, *art. cité*, p. 146.

5) Page 141.

loin encore voici « à l'extrémité du spectre, la faculté d'invention, la pensée créatrice, l'activité mentale supra-logique : raison profonde qui n'est pas autre chose qu'un nom donné à l'esprit lui-même en tant qu'il s'oriente vers la connaissance »[1]).

Qu'est-ce qui fait la différence de la philosophie nouvelle et de l'intellectualisme ? C'est que celui-ci ne songe qu'au discours, à la pensée claire. Et pourtant « ce qui est clair n'est plus intéressant ». Le véritable travail de la pensée se fait dans le clair-obscur, sur cette « frontière mobile rongeant incessamment l'inconnu ». C'est cela qui compte, le progrès est toujours « une conquête sur l'obscur, sur l'inintelligible, presque sur le contradictoire ». Une fois le progrès accompli, il n'y a plus qu'à l'exposer, œuvre de professeur, de vulgarisateur, c'est là qu'apparaît la logique. Mais encore pour savoir véritablement faut-il retourner à la source profonde. « On ne connaît vraiment que ce que l'on invente, on ne sait que dans la mesure où on est capable de trouver : ainsi il faut entrer dans la partie obscure du savoir pour en bien saisir même les parties claires »[2]).

Ajoutons que les idées claires ne sont pas immuables. Vérité aujourd'hui, erreur demain. « L'évidence évolue », l'esprit « s'adapte peu à peu au donné ». Ajoutons ce fait d'expérience que l'on ne pense pas seulement par idées claires et distinctes. « A côté des raisonnements explicites qui procèdent par sauts brusques et se formulent en termes sporadiques, il y a ces raisonnements sourds, les seuls féconds, par où la pensée se meut sans paroles ni divisions... Pareille démarche enveloppée se suffit ; elle seule peut justifier ensuite et soutenir la démarche logique... Elle fonde le discours, loin d'en être une déchéance »[3]).

Tout cela prouve un fait capital, que « le discours est subordonné à l'action et le clair à l'obscur »[4]).

De ce fait il résulte que pour penser véritablement, efficacement, il faut vivre sa pensée. « Vivre une vérité consiste à en faire un objet de vie intérieure auquel on croit, dont on se nourrit, que l'on pratique et que l'on aime au point d'unifier en lui toute son âme : est vrai définitivement ce qui résiste à l'épreuve d'une telle vie »[5]).

La parenté, on le voit, est étroite entre les doctrines de M. Le Roy et le pragmatisme anglais.

Depuis, il a été fait de ces principes des applications au domaine

1) *Sur la philosophie nouvelle (R. mét. et mor.*, 1901, p. 301).
2) p. 304.
3) p. 306.
4) p. 305.
5) p. 327.

des idées religieuses, mais nous ne voulons pas aujourd'hui nous occuper des applications.

Tout récemment M. Maurice Blondel a encore rappelé l'attention sur les positions fondamentales de l'école nouvelle dans un article intitulé *Le point de départ de la recherche philosophique* [1]). Il rejette d'abord les points de vue faux : rationalisme, relativisme, agnosticisme partent de cette erreur commune qui met le problème philosophique dans le problème du rapport des idées avec les objets ou les êtres. A ce problème décevant « il faut substituer le problème tout différent du rapport de notre pensée avec notre action, de notre connaissance actuelle avec l'état implicite qu'elle suppose et qu'elle prépare » [2]). L'action, c'est le point de départ de la philosophie. Ce mot signifie l'ensemble de notre vie, ce n'est « ni le fixe ni le mobile, ni le relatif ni l'absolu », c'est « un état d'équilibre perpétuellement instable ou de disproportion intime, tel que chaque effort tenté pour satisfaire à des exigences antérieures qui se manifestent spontanément à la pensée, révèle des exigences ultérieures qui s'imposent moralement à l'action ». C'est « à la fois la puissance latente, la réalisation connue, le pressentiment confus de tout ce qui, en nous, produit, éclaire et aimante le mouvement de la vie » [3]). Il faut tâcher de prendre conscience de l'action dans son ensemble. Et ce problème ne nous enferme pas en nous-mêmes, comme il pourrait sembler. Bien au contraire, car « en posant le problème de l'équation intérieure, la philosophie pose du même coup le problème de l'universelle réalité... Pour m'égaler et me posséder, j'ai l'univers et Dieu à mettre dans ce besoin d'être, d'éternité et de bonheur qui me constitue » [4]). A vrai dire, si nous comprenons bien, ce problème n'aboutit pas et ne saurait aboutir à une solution fixe et déterminée. Mais M. Blondel tient à exclure aussi une façon de comprendre son attitude qui le résoudrait « en une sorte d'amorphisme dénué de tout caractère scientifique et de toute expression communicable » [5]). Ce serait une illusion « de prétendre revenir se placer d'emblée au centre de la vie concrète, d'estimer possible de remonter au-dessus des dissociations conceptuelles qui opposent la pensée théorique à l'action aveugle et de croire qu'ainsi on pourrait atteindre la synthèse encore vierge de l'intuition antérieure et supé-

1) *Ann. de phil. chrét.*, janvier-juin 1906.
2) p. 234.
3) *Ibid.*
4) p. 237.
5) p. 238.

rieure à tout discours. Autant dire qu'on pensera sans penser »[1]). Il ne faut donc pas abandonner la pensée discursive. Il faut simplement se rendre compte de son véritable caractère, et le lui donner avec pleine conscience. Il faut marier l'action et la pensée, considérer que nous pensons pour agir, et en arriver à pratiquer sa pensée. « La connaissance ne va dans le sens de la vérité qu'en devenant un appel à l'action et en recueillant la réponse de l'action »[2]).

Ces quelques citations nous dispensent de remonter aux ouvrages antérieurs de M. Blondel. Elles nous semblent assez caractéristiques de son attitude. Nous n'avons, d'ailleurs, pas cherché à être complet. Cela nous eût entraîné trop loin. Nous avons voulu indiquer plutôt l'orientation générale d'un mouvement dont l'importance est indéniable.

Après avoir présenté la philosophie nouvelle à nos lecteurs, nous pourrons quelque autre jour leur parler des discussions qu'elle a soulevées, ainsi que de l'application qu'on en a faite à certaines questions particulières, principalement dans le domaine de la philosophie religieuse.

L. Noël.

1) p. 243.
2) p. 246.

Mélanges et Documents.

IV.

Lettre romaine : Le mouvement thomiste à Rome [1]).

Depuis bientôt quatre ans que la grande figure de Léon XIII est descendue dans la tombe, quel a été le sort de la restauration thomiste dans les écoles catholiques, l'une des œuvres principales de son glorieux pontificat? Il ne manquera pas d'intérêt de chercher la réponse à cette question dans l'examen des tendances qui se manifestent, actuellement, au sein des diverses Universités ecclésiastiques de la Ville éternelle.

Les RR. PP. Dominicains, défenseurs attitrés de la pensée thomiste et fidèles en tout temps à leur grand Docteur, s'en tiennent à leurs traditions. Le collège de la Minerve, qui a obtenu récemment le titre d'Université pontificale, compte toujours un nombre imposant d'élèves. L'étude directe du texte et l'exégèse de saint Thomas y attirent ceux qui tiennent à se familiariser intimement avec ses écrits et à approfondir jusque dans ses détails son vaste système, suivant la méthode de l'école dominicaine.

Dans les autres instituts pontificaux : l'Université grégorienne, l'Apollinaire et le collège de la Propagande, des cours spéciaux de philosophie thomiste sont donnés chaque jeudi par les soins de l'Académie romaine de saint Thomas d'Aquin. Des conférences, faites par les membres de cette Académie, réunissent les élèves de ces trois institutions, qui se livrent à cette occasion aux classiques *disputes* scolastiques. En présence de S. É. le cardinal Satolli, président de l'Académie, on a traité les sujets suivants : *Les principes métaphysiques de l'Ethique* (Prof. Bonamartini) ; *L'unité du principe vital suivant saint Thomas* (Prof. Sinibaldi) ; *Causes et remèdes*

1) N. D. L. R. En communiquant à nos lecteurs cette lettre d'un correspondant romain, nous entendons lui laisser la responsabilité de ses jugements.

du matérialisme moderne (P. De Mandato) ; *Les théories philosophiques dans la critique biblique contemporaine en face des doctrines de saint Thomas* (P. Lemius). De ces brèves indications on peut conclure à la vitalité permanente de cette institution de Léon XIII.

A l'Apollinaire, le titulaire de la chaire de philosophie thomiste est M. l'abbé Bonamartini, docteur de l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain. Son enseignement a un succès extraordinaire : nombreux sont les étudiants de toutes les facultés, qui suivent avec un intérêt marqué ses leçons consacrées à l'étude approfondie de plusieurs articles de la *Somme théologique*. Une fraîche brise de renouveau thomiste est venue animer le Séminaire romain où la philosophie du Docteur d'Aquin est maintenant étudiée et appréciée plus que jamais.

A l'Université grégorienne le cours de philosophie de l'Académie de saint Thomas subsiste toujours et est suivi par un grand nombre d'élèves. Le nom du P. De Maria, qui en est titulaire, est d'ailleurs une garantie de son orientation franchement thomiste. Ouvrier de la première heure, il fut l'un des collaborateurs de Léon XIII dans la réforme de l'enseignement philosophique au Collège romain, tandis que le P. Billot y faisait triompher dans les chaires de théologie des idées analogues.

Mais à côté du cours spécial professé par le P. De Maria, il y a l'enseignement ordinaire de la faculté de philosophie, et ici des tendances nouvelles semblent vouloir se manifester. Après que les efforts de Léon XIII y eurent ramené l'unité de vues dans le retour complet à saint Thomas, il n'y avait plus, semble-t-il, qu'à enrichir la pensée thomiste de tout le progrès ultérieur de la philosophie, là où ce progrès s'était produit ; il n'y avait plus qu'à mettre ses théories en rapport avec les données actuelles des sciences psychologiques, physiques et naturelles pour renouveler leur base expérimentale et les faire entrer sur le terrain des discussions contemporaines, — en rapport aussi avec les systèmes philosophiques plus récents afin d'appliquer les principes traditionnels à la critique des erreurs qu'ils renferment, afin d'en extraire aussi cette âme de vérité qui est au fond de tout système et de la fondre avec la pensée du saint Docteur.

Toutefois, on disait volontiers qu'habitués par des traditions de famille ou de corps à demander de préférence, dans leurs recherches de la vérité, les lumières et l'inspiration d'autres docteurs moins illustres mais cependant respectables, certains souffraient de voir ceux-ci relégués dans l'oubli. Des essais de réhabilitation ou de restauration, comme ceux tentés en France en faveur des doctrines

de Scot, par exemple, et dont le P. Déodat s'est fait le champion, et d'autres symptômes de même genre donnaient le pressentiment que des divergences pourraient renaître au gré de circonstances favorables.

Depuis quelque temps, semble-t-il, l'enseignement de la faculté de philosophie au Collège romain se ressent de ces tendances. Le R. P. Monaco fut le premier à manifester un revirement. Dans son cours de métaphysique de 1904-1905, reproduit par la lithographie, il met une sorte de coquetterie à montrer que, sur la question de l'essence et de l'existence l'opinion de Suarez, qui nie la distinction réelle, se soutient aussi bien que la thèse contraire de saint Thomas.

On aime dans l'École thomiste à donner une importance capitale à ce point de doctrine ; il serait fondamental dans la métaphysique du Docteur angélique. Au dire du P. Monaco, il n'en est rien, et quelle que soit l'opinion embrassée à cet égard, il est également aisé de rester fidèle à l'enseignement du maître dans toutes les parties de la philosophie. Sachons donc garder à chaque thèse sa valeur propre, et ne faisons point d'une doctrine probable sans doute et fondée en raison, mais contestable cependant, la base essentielle de tout l'édifice doctrinal de saint Thomas.

Voici, du reste, comment pour le P. Monaco se pose le problème. Le point fondamental de la controverse est celui de la limitation de l'être. L'être, l'être existentiel surtout est un acte : or comment l'acte se limite-t-il ? De la solution donnée à cette question, dépend celle que l'on donnera au problème de la distinction de l'essence et de l'existence.

Or pour saint Thomas, — le fait n'est point douteux — l'acte, tout acte, n'est limité qu'autant qu'il est reçu dans une puissance subjective. Ce qui, de l'avis de tous, est vrai de l'acte formel, de l'acte accidentel, l'est aussi, dans la pensée de saint Thomas, de l'acte entitatif *(actus entitativus)*, de l'être. Et nous aurons cet énoncé, n. 96, Th. XV : « Admitti potest sententia Sancti Thomae quae asserit omnem actum limitari per potentiam subjectivam ». Cette thèse en effet, outre qu'elle ne contient aucune contradiction, a pour elle le suffrage des docteurs et se trouve fondée sur l'analogie de l'acte entitatif avec l'acte formel et l'acte accidentel. D'ailleurs, l'argument d'analogie est le seul auquel ait recours l'angélique Docteur : « nam volve et revolve omnia opera Sancti Doctoris et nullum aliud argumentum invenies praeter istud allatum ».

Les disciples du maître, il est vrai, désireux d'élever cette assertion à la hauteur d'un principe indubitable, ont cherché à l'étayer de preuves *a priori*, que l'on a cru apodictiques. C'était

un tort. Ces preuves ne résistent point à l'examen : les envisageant les unes après les autres, on montre, ou l'on s'efforce de montrer qu'aucune n'atteint son but. En vain dit-on que l'acte, étant synonyme de *perfection*, ne peut être à lui-même la raison de sa limitation à tel ou tel degré d'être. En vain dit-on que l'être subsistant par lui-même, l'être dont l'essence se confond avec l'existence, est nécessairement infini, absolu. Suarez avait raison : l'acte peut être limité sans le concours d'une puissance subjective dans laquelle il serait reçu. « L'être peut être limité par lui-même, *seipso et ex vi entitatis suae esse limitatum, et finitum, neque indigere aliquo limitante vel contrahente in re distincto a seipso* ». Il peut être encore limité par sa cause extrinsèque, par Dieu, « *a Deo vel effective... vel ut a causa exemplari* » [1]). D'où il suit qu'un être subsistant par lui-même et pourtant limité n'enveloppe aucune contradiction. On nous l'assure du moins, et qui plus est, au nom des principes mêmes de saint Thomas [2]).

De là il découle facilement que, si l'on admet le principe thomiste d'après lequel l'acte ne peut se limiter qu'autant qu'il est reçu dans une puissance subjective, la distinction réelle entre l'essence et l'existence suit nécessairement. C'est le sens de la thèse XVI : « Admisso principio quod actus non limitatur nisi per potentiam subjectivam, necessario consequitur quod in omnibus entibus creatis esse est actus, qui in essentia recipitur tanquam in potentia subjectiva, a qua proinde realiter distinguitur. » Mais si avec Suarez, on tient pour la possibilité de la limitation de l'acte indépendamment de toute puissance subjective, l'être, l'acte existentiel, *esse*, n'est autre chose que l'*état réel* d'un être donné, qui ne se distingue que logiquement de son essence : « Statuto principio quod esse possit limitari sine potentia subjectiva, necessario sequitur quod ipsum nihil aliud sit nisi status realis entis qui ab essentia tantum ratione distinguitur. »

Et les deux thèses se peuvent soutenir, les deux ont pour elles, outre de solides raisons qui leur confèrent une réelle probabilité, l'approbation de docteurs vénérables. Si la première est à n'en pas douter celle du Docteur angélique, la seconde n'est pourtant pas en contradiction avec les principes que lui-même établit en plusieurs passages de ses œuvres. On aurait donc tort de faire de la célèbre *distinction* une des bases de la métaphysique de l'École, voire même de la métaphysique de saint Thomas. Ce qui a fait dire à Soto

1) Suarez, M. D. 31. S. 13, n. 18.
2) Cfr. Monaco, *Cours de Métaphysique*, n° 103.

« disciple fidèle et profond » du Docteur angélique : « Non est tanti hanc distinctionem aut concedere aut negare, dummodo non negetur differentia inter nos et Deum, quod esse sit de essentia Dei et non sit de essentia creaturae » [1]).

Ce fut la première innovation retentissante dans l'enseignement du Collège romain.

Elle eut sa répercussion dans les programmes d'examen. La thèse de la distinction réelle a disparu du programme du doctorat depuis deux ans, alors qu'autrefois elle y figurait en bonne place.

L'année dernière, au programme du baccalauréat (professeur P. Natalini) on trouvait cette formule : « Circa sententiam, quae docet in rebus creatis essentiam realiter distingui ab existentia, dicendum est eam doctrinam a S. Thoma traditam repugnantiam non involvere et idoneam esse ad distinctionem rerum creatarum a Deo melius explicandam. »

Une fois admise, l'attitude que nous venons d'esquisser reparaîtra à chaque fois que l'occasion ramènera la question au cours des traités. Sans doute on n'a pas répudié la thèse, mais elle est reléguée au second plan. On s'inspire, du reste, en cela d'un principe qui en soi est incontestablement juste : ne pas rendre solidaires les unes des autres des thèses d'inégale valeur, ne pas compromettre la solidité de l'édifice en l'appuyant sur une base qui n'est pas elle-même parfaitement éprouvée : *separare certa ab incertis.*

Ce n'est pas, on le voit, que l'on donne la préférence à Suarez sur saint Thomas. On se borne à montrer que les deux positions sont raisonnables. On lave ainsi Suarez du reproche d'incohérence ou d'illogisme dont certains thomistes rigoureux l'avaient chargé.

Ce souci de justifier Suarez se retrouvera encore sous la plume de l'auteur, alors même qu'en d'autres moments il croira devoir se ranger à l'avis de saint Thomas. Ainsi en cosmologie, en établissant que, dans la substance matérielle, antérieurement à l'accession de la quantité et indépendamment d'elle, il n'y a pas de parties entitatives actuellement existantes et distinctes, on cherchera dans un scholion « *de Suarezii sententia* » à atténuer l'opposition entre les deux docteurs en montrant à combien peu de chose elle se réduit [2]). Même remarque dans la question du lieu : sur la réalité de l'*ubi* ou accident localisateur [3]).

En psychologie, c'est en fonction de la double solution du problème de la distinction de l'essence et de l'existence que l'on

1) *Lib. Praed.*, q. I, cité par Monaco, p. 148.
2) Cfr. *Cosmologie*, pp. 159 et suiv.
3) *Ibid.*, p. 205, scholion II.

répondra à la question de savoir si l'âme communique au corps son être. « Si esse sumitur pro statu reali, corpus habet suum esse distinctum ab esse animae. Si sumitur ut actus qui advenit essentiae completae, non repugnat dicere quod anima communicat suum esse corpori » [1]). Et l'on conclut en disant que la distinction réelle n'est nullement nécessaire pour résoudre la question de l'union substantielle, qu'on ne peut donc se prévaloir de celle-ci pour appuyer celle-là, que la distinction réelle, n'apparaissant pas nécessaire à la solution des différents problèmes que se pose la philosophie, ne doit nullement être regardée comme fondamentale en métaphysique. Saint Thomas ne s'en sert lui-même nulle part pour étayer une thèse quelconque [2]).

Nous retrouvons l'écho de la même doctrine, quand, en théodicée, on établit la subsistence, l'infinité, la nécessité de Dieu [3]). Ici l'on va plus loin et l'on prétend que la preuve suarézienne donne plus de satisfaction, parce que basée sur des principes admis de tous.

On s'est attaché à relever de préférence dans les ouvrages du R. P. Monaco, l'attitude nouvelle de l'enseignement du Collège romain vis-à-vis d'une théorie caractéristique de l'ontologie thomiste, parce que seul jusqu'ici il a abordé explicitement le problème dans son cours écrit. Mais l'enseignement de son collègue le P. Schaaf, dans les parties qui ont paru à ce jour, se ressent lui aussi d'une indépendance analogue. Ainsi, pour ne parler que d'un point particulier, lorsqu'il s'agit, dans son cours de cosmologie [4]), de la possibilité de la présence simultanée du même corps en plusieurs lieux différents à raison de ses dimensions propres (la multilocation circonscriptive), l'auteur penche pour la solution suarézienne et s'efforce de montrer que, contrairement aux théories de saint Thomas et de son école, cette opinion n'est point du tout contradictoire.

En voilà assez pour se rendre compte que si le thomisme règne dans l'enseignement du Collège romain, on ne s'y croit pas pour cela obligé de défendre absolument toutes les conclusions du Docteur angélique.

Cette tendance à s'en écarter peut être rapprochée de quelques autres faits récents à la Faculté de théologie.

Lorsqu'au commencement de l'année académique 1905-1906, le

1) *Psychologie*, IIa pars, pp. 33-35.
2) *Ibid.*, p. 36, no 29.
3) Cfr. *Theologia naturalis*, pp. 295 et suiv.
4) pp. 130 et suiv.

P. Reimsbach reprit le cours de dogmatique laissé sans titulaire depuis le printemps précédent par la mort du P. Pignataro, on abandonna le traité *De Gratia*, autographié, de ce dernier et l'on reprit comme manuel officiel celui du cardinal Mazzella, qu'on réimprima à la hâte, et dont les théories suaréziennes sont assez connues. D'autre part, il n'y aura pas d'indiscrétion à ajouter ici ce fait que tout le monde commente dans les milieux universitaires romains ; le traité *De Gratia* du P. Billot, attendu depuis longtemps par ses élèves et ses amis, n'a pas paru. On sait que les idées sincèrement thomistes du R. P. dans la question du concours divin étaient formellement opposées aux traditions suivies depuis Suarez. De plus, il n'a pas abordé cette année dans ses classes le problème de l'accord du libre arbitre et de la grâce, qu'appelait le développement normal de son cours *De Virtutibus infusis*. Le fait est d'autant plus remarquable, que pendant près de trente ans l'enseignement du P. Billot donna le ton à l'Université grégorienne.

Ce qui vient d'être dit ne suffit évidemment pas à caractériser dans son ensemble l'enseignement philosophique au Collège romain. On a voulu seulement mettre en lumière une direction qui tranche sur l'orientation des années qui précèdent. Quel jugement porterons-nous à ce sujet ? Sans doute, *unusquisque in suo sensu abundet :* la liberté scientifique est chose sacrée. Mais l'unité de la doctrine philosophique conquise par Léon XIII au prix de tant d'efforts est un bien que les écoles catholiques ne sauraient trop apprécier. Si l'on devait revenir un jour à l'anarchie qui précédait l'Encyclique *Aeterni Patris*, ce serait, à notre avis, pour l'avenir de la philosophie chrétienne un irréparable malheur.

Parallèlement à ce mouvement, il faut noter un esprit de renouveau de très bon augure. Les professeurs ont le souci manifeste de ne point laisser en dehors de leurs préoccupations les idées et les systèmes qui règnent aujourd'hui dans les milieux intellectuels. On sait l'influence que Kant exerce sur la philosophie contemporaine. Il est bien difficile de comprendre et de juger celle-ci si l'on n'est initié au système kantien. Le P. Schaaf lui a consacré une année de son cours d'histoire de la philosophie. Dans une monographie fort complète, il en étudie et critique chacune des parties. Même souci dans ses cours de philosophie dogmatique, de théodicée, de cosmologie, et en général dans l'enseignement de ses confrères. Mais Kant a été dépassé, et il importe de suivre sa pensée chez les auteurs plus récents : on ne manque point à ce devoir et s'il reste encore quelque chose à faire dans ce sens, les amis de la néo-scolastique se réjouiront néanmoins de ce commencement.

La théorie de l'évolution et du transformisme, sous ses formes diverses, fournit au P. Monaco matière à d'assez longues discussions. Si l'on ne donne pas aux sciences diverses la part prépondérante qui leur conviendrait dans un cours général de philosophie, leurs résultats ne sont pas négligés. Il suffit pour s'en convaincre de parcourir les cours du P. Monaco et du P. Schaaf, de ce dernier surtout, où la partie historique et la partie scientifique sont toujours l'objet d'un examen attentif.

Soit en théodicée, soit en psychologie, à propos de l'origine et du développement de nos connaissances, les théories aujourd'hui si bruyantes de l'immanence, sont soumises à l'examen, et les positions fondamentales de ses principaux défenseurs passées au crible de la critique [1]).

Nous en dirons autant du matérialisme et du panthéisme.

L'avenir, tout semble l'indiquer, développera ces heureux germes.

Rome. O. Sistini.

1) Monaco, *Psychologie* ; Schaaf, *Théodicée*.

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

III.

Concours.

La « Kantgesellschaft », que préside M. le professeur VAIHINGER de Halle, avait mis au concours ce sujet : « *la théorie kantienne de la connaissance comparée à celle d'Aristote* ». Des sept mémoires présentés, aucun n'a obtenu le premier prix. Mais un second prix de 400 marks a été accordé *ex aequo* à M. le Dr CHARLES SENTROUL, agrégé de philosophie de l'École Saint Thomas, et à M. le Dr SEVERIN AICHER, de Tübingen.

Le jury était constitué de MM. le Dr Vaihinger, professeur à l'Université de Halle, le Dr Riehl, professeur à l'Université de Berlin, le Dr Heinze, professeur à l'Université de Leipzig.

Nous présentons à notre ami et collaborateur M. l'abbé Sentroul nos plus chaleureuses félicitations pour ce beau succès qui honore l'Institut supérieur de Philosophie. Nous sera-t-il permis de féliciter aussi la « Kantgesellschaft » du bel exemple d'objectivité scientifique qu'elle a donné en l'occurrence, en couronnant un mémoire où les thèses kantiennes se trouvaient franchement critiquées ?

IV.

Mémoire couronné par l'Académie de Belgique.

M. le professeur Nys, bien connu des lecteurs de la *Revue Néo-Scolastique* et de tous ceux qui s'intéressent au mouvement de renouveau du thomisme, a été proclamé lauréat de l'Académie de Belgique, section des sciences morales et politiques. Le mémoire qu'il a présenté sur *La nature de l'espace d'après les théories modernes depuis Descartes* a été couronné à l'unanimité par la classe des Lettres. Il n'est pas, à notre avis, d'événement plus heureux pour

une institution scientifique, que le succès d'un de ses professeurs. Collègues et amis se sont réjouis de la distinction dont M. Nys vient d'être l'objet. La *Revue Néo-Scolastique* est l'organe de tous en le félicitant chaleureusement.

Aussi bien la question traitée est de celles qui comptent parmi les plus ardues de la philosophie moderne et contemporaine. Depuis Descartes, que de divergences sur la nature de l'espace ! Les uns le considèrent comme une réalité complètement indépendante de nos conceptions (Spinoza, Newton, Gassendi) ; d'autres le réduisent à un pur objet de représentation (Leibniz, Kant, Hegel). Spencer adopte un réalisme tempéré, tandis que maint philosophe contemporain (Bergson, Dunau) n'y voit qu'un fabricat psychique. — M. Nys, devant cette confusion de systèmes n'a pas craint d'aborder la critique et il présente à son tour une solution aux multiples problèmes que soulève la notion de l'espace : comment se forme cette notion (problème psychologique et critériologique) ? Quelle est la nature de l'espace (problème métaphysique) ? Y a-t-il pour tout corps posé dans l'espace une « détermination localisatrice » ; l'espace est-il unique ou multiple, fini ou infini, vide ou plein, homogène ou hétérogène ? Autant de questions qui nous introduisent dans le domaine le plus ardu de la Cosmologie.

V.

Nomination.

M. Frans Van Cauwelaert, docteur en philosophie selon saint Thomas, vient d'être nommé professeur extraordinaire de psychologie expérimentale et pédagogique à l'Université de Fribourg (Suisse). Nous lui présentons nos plus cordiales félicitations.

Les lecteurs de la *Revue Néo-Scolastique* ont plus d'une fois pu apprécier les connaissances étendues du nouveau professeur. Nous espérons qu'il voudra nous continuer sa précieuse collaboration.

Comptes-rendus.

Manuels de philosophie scolastique.

Willems, *Institutiones philosophicae*, 2 vol., 578 et 662 pp. Trier, Paulinus Druckerei. — *Cursus philosophicus*, auctore R. P. Hugon, O. P. 1er vol., *Logica*, 500 pp. Paris, Lethielleux. — Meyer, *Institutiones juris naturalis*, editio altera. Freiburg i. B., Herder. — Reinstadler, *Elementa Philosophiae Scholasticae*, 2 vol., 460-460 pp. Friburgi Brisgoviae, Herder.

Si la philosophie scolastique n'est plus à l'époque des Sommes et des grands Commentaires suivis, elle vit maintenant une période que nous nommerions volontiers l'époque des manuels ! Le manuel, n'est-ce pas la forme usuelle sous laquelle se manifeste aujourd'hui sa vie, son activité ? Chaque année en voit la liste s'allonger ; la seule année dernière en peut porter une demi-douzaine à son actif !

A certains égards on pourrait regretter le temps et le travail employés à la composition de « compendia » qui forcément ne peuvent que se répéter sur une foule de points. La bibliographie de la philosophie scolastique aurait été autrement bien pourvue si tous ces efforts et ces talents de nos publicistes avaient été mis à profit pour la publication de monographies, d'études approfondies de questions spéciales, plutôt que d'être consacrés à rééditer d'après un plan quasi stéréotypé, les grandes lignes de la scolastique.

Pourtant il y a lieu de se féliciter de l'effort persévéramment entretenu en vue d'améliorer notre matériel classique ; puisque l'esprit dans lequel on conçoit la scolastique s'est notablement élargi au cours de ces vingt dernières années, il était désirable que cette transformation s'étendît avant tout à nos livres d'enseignement ; de fait, les modifications y sont si sensibles qu'on pourrait faire l'histoire de l'évolution de la scolastique de cette dernière période rien qu'à consulter la méthode et l'érudition de nos manuels. Alors qu'autrefois ceux-ci, en fidèles vulgarisateurs d'Aristote, de saint Thomas et de Suarez, bornaient leurs exposés à des discussions de métaphysique médiévale et leurs références

aux seuls maîtres de l'antique École, et évitaient prudemment toute ingérence dans le monde de la pensée moderne, les publications qui ont suivi se sont montrées de plus en plus attentives au mouvement de la philosophie contemporaine, et maintenant on ne se contente même plus de développer davantage les parties en connexion plus étroite avec les problèmes à l'ordre du jour, on tient à multiplier les références aux auteurs actuels, à les citer dans leurs propres textes, à examiner les questions qu'ils soulèvent, les solutions qu'ils proposent : le contact tend donc à devenir parfait.

Dans l'ordre de cette évolution progressive, le cours que vient de publier M. Willems, professeur au Séminaire de Trèves, occupe la bonne, la meilleure place : celle du dernier venu. On est vraiment émerveillé de la somme de connaissances que l'auteur est parvenu à condenser dans ces deux volumes. Son cours, strictement scolastique et d'ailleurs conçu d'après les grandes lignes du plan traditionnel de nos manuels, est bourré de citations de philosophes de toute opinion, les références aux publications nouvelles, même aux articles les plus récents des revues, y abondent, la démonstration de chaque thèse est précédée de l'indication et de l'explication des systèmes contemporains que la thèse scolastique contredit ou corrige, de sorte que l'étudiant se rend compte qu'il n'a pas à combattre des adversaires depuis longtemps décédés ; les découvertes ou conclusions de toutes les sciences expérimentales : chimie, géologie, cosmogonie, paléontologie, ethnographie, linguistique etc., sont largement mises à contribution. A ce voisinage constant avec les systèmes philosophiques de toute nature et les sciences de notre temps, les vieilles doctrines prennent des allures si modernes et si vécues qu'on se trouve tout étonné de les retrouver sous cette forme, et cela encore en langage latin. A remarquer d'ailleurs à ce propos que si le texte de l'ouvrage est latin, les citations (presque toutes de bibliographie allemande) sont laissées en langue vulgaire ; elles sont en très grand nombre et parent ainsi à une difficulté discutée jadis ici à propos de l'usage du latin pour l'enseignement de la philosophie. Une phrase de l'introduction suffira pour caractériser la largeur d'idées avec laquelle M. Willems entend comprendre la scolastique : « Philosophia peripatetico-scolastica docet verum Idealismum, simulque verum Realismum, verum Dualismum, simulque verum Monismum. »

Pourtant dans ce cours si bien conçu, une partie importante fait tache : la *Critica* ne répond pas, à notre avis, aux exigences de notre époque. L'auteur est partisan de la théorie des trois vérités

primitives ; pour lui tout le kantisme, c'est-à-dire tout l'idéalisme, est faux en soi (p. 283).

Autre reproche : nombre de thèses de cette partie sont étayées par des arguments *ab absurdis*. Or ces *absurda* sont d'ordinaire des conséquences que les adversaires, loin de rejeter pour absurdes, professent justement comme des vérités. Que vaudraient pour un kantiste des arguments comme ceux-ci ? « Nisi haberent ideae valorem objectivum, eumque certum, non essent medium aptum cognitionis » (p. 195). — « Si objectum immediatum cognitionis esset aliquid subjectivi, veritas non consisteret in conformitate inter mentem cognoscentem et rem cognitam. » — « Si sensibile proprium non esset formaliter objectivum, sequeretur sensus non habere objectum formale verum i. e. conforme objecto materiali. » L'argument *ab absurdo* ne vaut que s'il y a unanimité à reconnaître l'absurdité de conséquences données.

A noter une nouvelle forme de définition de la vérité : *veritas* FORMALITER *considerata consistit in specie quadam intentionali objecti, eaque spirituali, ab intellectu et objecto simul producta ;* les termes manquent peut-être de rigueur, la vérité est en effet un rapport tandis que la *species expressa* vise un objet, une détermination absolue ; mais la définition engage l'étude sur un bon terrain ; l'auteur par souci de s'adapter aux exigences des idéalistes a sans doute voulu marquer qu'il ne s'agit pas d'étudier la relation de ressemblance d'une intelligence avec un objet en soi, comme on le faisait d'ordinaire, mais d'analyser la valeur d'un élément intermédiaire et subjectif, la *species*, tenant à la fois de l'intelligence et de l'objet parce que résultant de leur action concurrente : cet élément est le *nexus* entre les deux facteurs, intelligence et objet, et comme tel, est « formellement » la vérité. Seulement l'auteur omet de remarquer que la vérité n'est pas seulement un *nexus* entre l'intelligence et la chose, mais avant tout un *nexus* ADAEQUATUS. Telle qu'elle est formulée, la définition conviendrait parfaitement au kantisme : les concepts, d'après Kant, ne sont-ils pas en effet une résultante des formes *a priori* de l'esprit et des données de la sensation qui est un effet de l'objet en soi ? Ils sont ainsi *ab intellectu et objecto simul producti*. Ce n'est pas du chef de cette adaptation au point de vue kantien, tout au contraire, que nous critiquerons la définition comme *point de départ* du traité ; mais il reste à établir la relation de conformité entre la *species* et l'objet : c'est là tout le problème. Dans une note qui termine le second volume et à laquelle le lecteur fera bien de recourir, l'auteur précise la notion de vérité *formelle* par celle de vérité objective et vérité

subjective : nous craignons que toutes ces définitions, loin de simplifier le problème de la certitude, ne feront que le compliquer davantage surtout chez les novices en philosophie ; en outre, elles ne serviront pas à avancer la solution du problème critériologique si elles ne s'étayent sur une bonne méthode. M. Willems a conçu sa critique selon la méthode synthétique ; nous croyons qu'une critique ne peut s'accommoder que de la méthode analytique : en dehors d'elle on ne pourrait ni comprendre les idéalistes ni entrer en discussion avec eux. Nous souhaitons donc vivement que la *Critica* soit remaniée afin que tout l'ouvrage se maintienne à la même hauteur.

Nous ne pouvons songer à résumer ou même à indiquer toutes les questions que le cours contient : notons seulement un chapitre intitulé « de finibus cognitionis nostrae », c'est-à-dire des limites de notre connaissance ; c'est là un domaine que les scolastiques ont très peu exploité jusqu'ici et sur lequel il est utile d'attirer l'attention, surtout si on veut établir des rapprochements avec les idéalistes. En ontologie, on trouvera des notes développées sur l'origine des diverses notions de cause ; en cosmologie, des indications sur la géométrie non euclidienne et ses conséquences sur la notion de l'espace ; à ce sujet, M. Willems fait, croyons-nous, erreur en attribuant à Kant, *duce Kantio*, la paternité de cette géométrie que certains prétendent même être une pierre d'achoppement pour le kantisme ; à citer encore des études détaillées sur l'instinct, le miracle, les qualités physiques, la liberté, le langage. On le voit, toutes les questions qui ont quelque affinité avec les sciences positives sont exposées *con amore* ; par contre, les thèses scolastiques plus exclusivement métaphysiques sont rapidement traitées ; telle la distinction entre essence et existence, nature et substance, acte et puissance, principe d'individuation. Au point de vue auquel M. Willems a voulu se placer, on comprend cette attitude ; pourtant la méditation des grandes thèses de métaphysique générale restera toujours indispensable à l'étudiant qui voudra posséder la clef du système scolastique, en particulier du thomisme ; sans elle il risque d'être plus un érudit qu'un philosophe ; l'auteur aurait pu, semble-t-il, leur consacrer plus d'attention, voire même indiquer leur rôle dans toute la scolastique, eu égard aux développements considérables de la plupart des autres parties. Pour l'usage classique, l'ouvrage paraît un peu étendu ; mais même si on croyait devoir s'en tenir à un manuel plus concis, encore serait-il utile de le mettre entre les mains de nos jeunes philosophes ; il n'y a pas pour

le moment, que nous sachions, de manuels latins qui lui soient supérieurs et même, à bien des égards, comparables.

A en juger par le 1[er] tome *Logica* que nous avons sous la main, le but du *Cursus philosophicus* du P. Hugon doit être d'exposer la philosophie thomiste sous une forme nouvelle, il s'agirait à la fois de dispenser l'élève de l'étude des systèmes contemporains et de leur réfutation directe, explicite et pourtant de le prémunir contre leurs erreurs, de le préparer à les discuter : ainsi pas un mot dans la *Logica major* sur le kantisme ! et par contre, une façon d'énoncer certaines questions et thèses scolastiques qui manifeste la préoccupation de les mettre au point des discussions contemporaines : telle cette définition intéressante de l' « adéquation » formulée évidemment en vue de s'adapter à la méthode de la philosophie idéaliste qui base toute la critique sur l'analyse du jugement : « adaequatio intentionalis in qua consistit veritas formalis non est inter ipsum intellectum etiam specie impressa informatum et rem.... neque etiam inter ipsam operationem aut verbum intellectus et rem.:. est autem inter *actum* quo intellectus *judicat* rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit et ipsam rem prout in se est. » Cette compréhension des exigences de la philosophie critique devait éloigner l'auteur de la théorie des vérités primitives : on sent que la critique à laquelle celle-ci a été soumise l'a ébranlé, sans parvenir toutefois à l'en dégager tout à fait : aussi avons-nous à signaler une attitude nouvelle dans la dispute qui jadis s'est élevée à ce propos : la conciliation ! « Duae sententiae videntur posse conciliari. Si nomine fundamenti intelligitur *fons* certitudinis seu origo unde omnes aliae certitudines derivantur, vel *motivum* quo de omni certitudine judicatur, concedendum est tres illas veritates non esse certitudinis fundamentum... Si nomine fundamenti intelligitur aliqua veritas quae assumatur formaliter ut praemissa demonstrationis, vel quae in actu signato et reflexe cognoscatur, etiam liquet praefatas veritates non esse fundamentum... At si nomine fundamenti intelligitur conditio quae omni judicio certo ponitur, vel veritas quae in omni judicio cognoscitur in actu exercito, tres illae veritates dici possunt et debent certitudinis fundamentum. » En somme, cette conciliation reviendrait à distinguer les conditions préalables à la démonstration logique de la valeur des connaissances, des conditions ontologiques préalables à la possession de la vérité ; mais ce dernier point de vue, ontologique, n'est pas de circonstance en critériologie ; dès lors, pourquoi en parler ? En vérité, la conciliation n'est qu'apparente et l'auteur lui-même postule comme *fons certitudinis*, comme

condition *logique* préalable, au moins l'une des vérités, la plus intéressante : « veracitas intelligentiae proprie demonstrari nec debet nec potest ; liquet intellectum non posse probare suam veracitatem, nisi ponat se jam esse veracem ». On a redit plus d'une fois dans cette Revue que c'est là placer la critique sur un terrain étranger (cfr. notamment *Rev. Néo-Scol.* 1903, p. 225).

A notre avis, entre partisans et adversaires de la théorie des vérités primitives il n'y a pas plus de conciliation possible qu'entre deux contradictoires : oui ou non peut-on, doit-on montrer que nous sommes aptes à avoir des *certitudes objectives ?* Soutenir le dogmatisme *aprioriste*, c'est mettre en question la possibilité même de la science critique. Pour l'auteur, ce n'est d'ailleurs pas seulement l'aptitude générale de l'homme à atteindre le vrai qu'il faut postuler, c'est cette même aptitude pour chaque faculté en particulier : « même les sens de la vue et de l'ouïe sont infaillibles » dans leur façon de se représenter respectivement la couleur et le son, et pour le démontrer, outre l'argument *a priori :* « Deus qui facultatem propter finem condidit et ad finem ordinavit, sibi ipsi contradiceret si facultatem sineret naturaliter et universaliter a proprio fine deficere », il y a un autre argument que nous devons reproduire : il est nouveau, comme apriorisme il est typique : « Qui serio sensuum veracitatem inficiatur, ponit saltem facultatem quae suum dubium renuntiat veracem esse circa objectum ad quod natura sua tendit, ideoque supponit hanc propositionem : facultates sunt veraces circa objectum ad quod natura sua ordinantur ». C'est toujours, ce que les Allemands appellent le *naïver Realismus.* Malgré des mérites incontestables : arguments originaux, style net, limpide et concis qui rend la lecture de ce cours même agréable, on regrettera que le talent de l'auteur se soit mis au service d'une critique dont il n'est plus possible de se contenter aujourd'hui.

Viennent de paraître chez Herder à Fribourg : une édition nouvelle, dans la collection de la « Philosophia Lacensis », du *Jus Naturae generale* par le P. Meyer qui ne diffère guère de l'édition première et une 3e édition, refondue et complétée, des *Elementa Philosophiae Scholasticae*, du Dr Reinstadler : la plupart des changements que subit ce dernier manuel sont inspirés des publications récentes et plus spécialement de celles de l'Institut de Louvain : si cela nous dispense de les exposer, nous devons pourtant dire que l'auteur parvient avec bonheur à résumer de longues et pénibles discussions et à les mettre à la portée des débutants en philosophie : Voici, par exemple, le commentaire de la définition de

la vérité logique : « conformitas vel adaequatio intellectus ad rem. Voce « rei » hic significatur *res menti objecta*, prout in ea apparent rationes quaedam objectivae, de quibus intellectus enuntiare possit nexum quendam *logicum* (enuntiabilia), sive res illa in nobis est sive extra nos, idque sive in ordine realiter exsistentium sive in ordine possibilium. « Intellectus » vero nomine significatur non potentia intellectiva, sed *actus* quo intellectus relationem illam objectivam enuntiat ; actus autem ille est judicium. Unde veritas logica consistit in relatione conformitatis judicii intellectus cum enuntiabili in re. » On ne pourrait mieux résumer les nombreuses pages qui ont été consacrées à commenter la définition de la vérité logique. Le Dr Reinstadler introduit cette fois et très opportunément plusieurs questions actuelles et s'y montre sagement progressif : ainsi les idées de Wassmann sur un évolutionnisme restreint, limité, sont exposées et favorablement accueillies ; la nature des qualités sensibles, telle que la comprennent les physiciens (diverses espèces de mouvements vibratoires), est présentée avec bienveillance et on entend avec plaisir l'auteur déclarer que malgré ses préférences le « puerilis realismus » ne lui paraît que *probabilior ;* les quelques lignes consacrées au relativisme nous paraissent assez brèves pour un système dont l'influence est prépondérante et la définition du néo-kantisme est trop restreinte. L'auteur a ici fait une confusion : il a pris les conséquences absurdes et extrêmes (identité de la réalité et de l'être logique, de pure raison) que certains exaltés croient devoir logiquement déduire du kantisme, pour l'essence même et le caractère fondamental du kantisme modernisé qu'on appelle néo-kantisme : on n'ignore pas que des catholiques, des apologistes, des volontaristes, désireux de certitude et de réalité, se dénomment néo-kantistes sans être aucunement disposés à professer les excès ultra-idéalistes de quelques-uns.

Ces observations, aussi bien que des éloges, manifesteront aux lecteurs tout l'intérêt que porte à la philosophie de nos jours l'exposé thomiste du Dr Reinstadler. En terminant, nous le félicitons et du rapide succès qu'ont obtenu les deux premières éditions de son excellent manuel et des modifications qui, introduites dans la troisième, le rendront encore meilleur.

Ci-dessous nous publions une courte relation du 3e volume de l'*Algemeene Zielkunde* de Beyssem ; le compte rendu de cet ouvrage trouverait sa place dans cette revue de manuels, mais le développement avec lequel sont traitées les questions principales de psycho-

logie fait de l'ouvrage une espèce de collection de petites monographies : un ouvrage pareil est plutôt destiné à servir aux étudiants de livre de lecture que de livre classique.

G. Simons.

J. Th. Beysens, *Algemeene Zielkunde (Psychologie générale)*. Troisième Partie. Un vol. in-8° de 295 pages. — Amsterdam, C. L. van Langenhuysen, 1906.

Nous ne pouvons, cette fois, que signaler ce troisième et dernier volume de la *Psychologie générale* de M. l'abbé Beysens. L'auteur nous y donne un traité de l'Ame humaine (nature, propriétés, immortalité) et de l'Homme (unité substantielle, origine) et, en guise de conclusion, une longue et très intéressante étude sur l'Animal et son instinct.

Nous n'ajouterons rien à ce que nous avons déjà dit de l'œuvre philosophique de M. Beysens en général, et en particulier des deux premiers volumes de sa *Psychologie* [1]). Comme ceux qui l'ont précédé, le nouvel ouvrage du savant professeur de Warmond témoigne d'un vrai talent et d'une pleine possession du sujet. Tous ceux qui le liront seront frappés, comme nous, de l'intérêt philosophique et même littéraire d'un livre où avec la profondeur qui le caractérise, et la clarté dont ces hautes spéculations sont susceptibles, M. l'abbé Beysens a réussi dans sa tâche de faciliter à l'homme la connaissance exacte de soi-même.

Hubert Meuffels.

L. Habrich, *Pedagogische Zielkunde*, uit het duitsch vertaald door G. Siméons. II[e] deel : *Het Streefvermogen*. In-8°, xiv-545 bl. — Brugge, Van de Vyvere-Petyt ; 6 fr.

Avec ce second volume M. Siméons achève de mettre à la portée de nos instituteurs l'excellent ouvrage de M. Habrich. Désormais ceux-ci auront à leur disposition, pour approfondir les notions de philosophie sur lesquelles se basent leurs méthodes, un ouvrage à la fois scientifique et respectueux de leurs idées chrétiennes, qui remplacera avantageusement les manuels vaguement philosophiques et parfois très peu orthodoxes qu'on avait à leur offrir.

La traduction de M. Siméons est digne de tous les éloges. Elle a su éviter la transposition en néerlandais de la phrase allemande. Les termes techniques sont en général fort heureusement rendus par

1) *Revue Néo-Scolastique*, mai 1904, p. 214 ; février 1906, pp. 91 seq.

des mots d'usage courant, chose délicate sans doute, mais qui est de nature à faire grand bien à la philosophie.

Quant au livre de Habrich, M. Homans en a analysé ici même la première partie, et il a dit alors tout le bien qu'il y avait à dire de la méthode et des idées de l'auteur.

Cette seconde partie, qui traite de la volonté et de sa formation, est encore plus attachante. Le problème de l'éducation se pose ici dans toute son ampleur et les solutions de M. Habrich sont à la fois dirigées par la plus sûre doctrine thomiste, et éclairées par une large information empruntée à la littérature allemande contemporaine.

A tous les points de vue, on ne peut que recommander et l'ouvrage de M. Habrich et la traduction de M. Siméons.

L. Kersten.

Fr. Mag. J. V. De Groot, O. P., *Summa apologetica de Ecclesia catholica*, ed. 3ª. Un vol. in-8° de xvi-915 pages. — Ratisbonne, Manz, 1907.

Ce n'est pas ici le lieu d'analyser longuement cette nouvelle édition du beau traité du savant et dévoué professeur de l'Université d'Amsterdam. Pour dire tout le bien que nous en pensons, il nous faudrait sortir du cadre de cette Revue. Disons un mot seulement de l'article que le P. De Groot consacre à « l'apologétique nouvelle ». Il l'étudie d'après MM. Blondel, Laberthonnière et Denis. Il lui semble que plusieurs de leurs principes sont purement thomistes. N'est-ce pas une thèse de saint Thomas que l'homme tend naturellement à la perfection, que Dieu seul peut satisfaire son vouloir ? N'est-ce pas encore une thèse de saint Thomas que la révélation des vérités naturelles est moralement nécessaire, et que dans les éléments surnaturels de la religion révélée il y a de profondes convenances avec les exigences de la nature humaine dans son présent état ? Et enfin la foi n'est-elle pas avant tout affaire de volonté ?

D'après ces principes on peut bâtir une apologétique et le P. De Groot la croit appelée à faire beaucoup de bien. Mais à une condition, c'est qu'on n'abandonne pas les « arguments intellectualistes ». Il se rallie au jugement du célèbre et regretté Hermann Schell : « Die wertvollen und kräftigen Inspirationen dieser voluntaristischen Apologetik fordern selbst die Verschmelzung mit der altscolastischen Philosophie des Intellektualismus ».

Si tous les scolastiques avaient toujours parlé avec la même sagesse et la même largeur d'esprit, on aurait sans doute marché

plus facilement vers l'accord. Mais le bon sens et le calme sont des qualités essentiellement néerlandaises.

Avec la même sérénité le P. De Groot admet le principe de l'évolution doctrinale, il pense que la divinité de l'Église est bien plus visible dans une continuité dynamique que dans une immobilité statique. On voudrait lui voir expliquer un peu davantage de quelle manière il conçoit dans le détail l'accord du développement avec ce double principe qu'il pose très sagement : il n'y a pas de nouvelle révélation, le développement n'est pas l'œuvre de causes purement naturelles.

Nous souhaitons à cette nouvelle édition le succès des précédentes.

L. Noël.

Th. Ribot, *Essai sur les passions*. Un vol. in-8° de vii-192 pages. — Paris, Alcan, 1907. Prix : 3,75 fr.

Les passions étaient sorties de la psychologie contemporaine. M. Ribot les y fait rentrer triomphalement. C'est au livre de Bain : *Emotions and Will*, à l'ouvrage de Darwin : *L'Expression des émotions*, qu'est dû, pense-t-il, l'ostracisme immérité dont elles ont longtemps souffert. Les émotions les avaient remplacées et M. Ribot trouve qu'il y a lieu de distinguer entre émotions et passions, qu'on embrouille en les confondant la terminologie déjà fort trouble de la vie affective, et qu'il y a moyen de donner au mot *passion* une signification précise et bien délimitée.

La passion est une émotion prolongée et intellectualisée. Telle est la définition de M. Ribot. La passion se distingue donc fort bien de l'émotion, elle lui est même opposée. L'émotion débute par un choc brusque, elle met dans notre vie affective une soudaine rupture d'équilibre. Elle est intense, mais brève. La passion se forme lentement, par une incubation souterraine, elle est stable et durable.

Cet essai n'a pas pour but de dire tout ce qu'il y aurait à dire au sujet des passions, mais d'indiquer les traits généraux qui les caractérisent et qui les distinguent des phénomènes connexes. La thèse fondamentale est donc contenue dans le chapitre premier qui répond à la question : *Qu'est-ce qu'une passion ?* Ses caractères sont réductibles à trois, l'idée fixe, la durée, l'intensité. C'est l'idée fixe qui fait la passion, elle donne à notre tendance un but clair et précis, elle lui permet de prendre conscience d'elle-même, elle lui confère la stabilité, elle la renforce. Grâce à l'idée la passion peut devenir comme un centre autour duquel se groupent tous les éléments — états intellectuels, sentiments, vouloirs — qui peuvent la

soutenir, elle élimine les éléments hétérogènes. En somme, la passion est une unification plus ou moins complète des éléments conscients autour d'une tendance dont le but est fixe. L'imagination et le raisonnement se mettent à son service. L'imagination chez les vrais passionnés est surtout affective, les représentations ne sont là que pour l'état affectif qu'elles accompagnent ; lorsque le côté représentatif prend le dessus, la passion est factice, sans attaches profondes et souvent sans réalité. De même en est-il à peu près des opérations logiques. Au fond de toute passion il y a une opération logique très simple, c'est le jugement de valeur qui mesure toutes choses au but poursuivi. Le raisonnement rationnel n'a qu'un rôle subordonné et extérieur: il peut être employé à combiner les moyens de satisfaire la passion, dans ce cas il est purement à son service ; — il peut aussi être employé à la justifier, mais c'est là un simple travail de défense éloignée où l'être intime de la passion n'est pas engagé.

On le reconnaîtra, ce tableau d'ensemble est nettement dessiné. Et si la passion telle que M. Ribot la signale se rapproche très fort de ce que le langage vulgaire entend signifier par ce mot, nous ne pensons pas qu'il y ait là un argument contre lui. Bien au contraire.

Pourquoi cependant séparer les passions de la volonté ? C'est se faire de la conscience une représentation bien matérielle que d'y voir ainsi des entités en croissance et en lutte. La division cartésienne des faits psychiques en trois classes : connaissances, vouloirs, affections, est sans doute à l'origine de cette conception dont la psychologie française semble rester tributaire. Pour nous il en résulte que la description de M. Ribot nous donne l'impression de rester superficielle et de ne pas pénétrer à la racine des faits signalés. Cette impression s'accentue encore lorsque, pour expliquer l'origine des passions, on nous parle d'une prédisposition qui est à comparer avec les diathèses organiques. Que veut dire semblable métaphore ? M. Ribot nous semble attendre de la physiologie des éclaircissements que probablement elle ne fournira jamais. Cela ne l'empêche-t-il pas de chercher dans le domaine de la conscience l'explication plus prochaine et plus vraie des phénomènes ?

La seconde partie du livre : *la généalogie des passions*, — *comment les passions finissent*, rassemble sans doute beaucoup de fines observations, mais l'ordonnance en est très extérieure. Les passions sont classées d'après les besoins qui les font naître. Mais ces besoins eux-mêmes sont d'espèce si différente : la faim, la soif, l'instinct sexuel, le besoin d'expansion, le besoin esthétique, le besoin religieux, voilà des données qui ne sont certes pas également primi-

tives. L'auteur reconnait que sa classification des tendances n'est pas scientifique. Mais il en résulte que sa généalogie des passions ne l'est pas non plus.

Par contre, le dernier chapitre : *Comment les passions finissent*, est très intéressant : la fin par épuisement est très bien distinguée de la fin par transformation. A propos de la fin par folie, nous trouvons une discussion sur la valeur des passions qui gagnerait certainement à être éclairée de quelques notions morales. Le dernier paragraphe — la fin par la mort — mène à cette antithèse assez tragique : la tendance à persévérer dans l'être (passionnel) conduit au non-être. L'auteur trouve cette position pathologique, tout comme il a trouvé la passion, surtout la grande passion, morbide : c'est un point de vue bien égoïste, si l'on n'y met quelques réserves que seule la morale permettra de faire.

En somme, le livre de M. Ribot fait faire un pas sérieux à l'étude précise de faits qui étaient plutôt du domaine de la littérature que du domaine de la science. Il montre aussi les ressources que la psychologie peut tirer de la biographie et de l'histoire. Et ainsi il se rattache à un mouvement qui est sans doute destiné à grandir encore.

L. Noël.

Pietro Ceretti (Theophilus Eleutherus), *Saggio circa la ragione logica di tutte le cose*. Vol. V. *Essologia*. Sezione III. La natura biologica. — Torino, Unione tipografica editrice, 1905.

Né à Intra (Lac Majeur) en 1825 et mort en 1884, Pierre Ceretti a laissé de nombreux ouvrages manuscrits que sa fille, Mme Franzosini-Ceretti, s'est donné pour tâche de livrer à l'impression. Le principal dont M. le professeur Badini nous offre la traduction italienne, est un essai de logique universelle comme l'indique le titre latin de l'original : *pasaelogices specimen*. Il s'achève avec le présent volume V sans que l'auteur ait exécuté jusqu'au bout le plan qu'il s'était tracé. Ceretti reprend la philosophie de Hegel avec cette modification fondamentale qu'il substitue à l'*idée* le *logos conscient* ou la *conscience* comme principe universel. L'esologie, l'essologie (philosophie de la nature) et la synautologie (philosophie de l'esprit) qui sont les grands départements de la science philosophique, étudient respectivement le *logos* en lui-même, hors de lui-même, en lui-même et avec lui-même. L'essologie comporte trois parties : la mécanique, la physique et la biologie selon qu'il s'agit de la

nature quantitative, de la nature qualitative ou de la nature biologique. Par celle-ci dont il traite dans le présent et dernier volume, Ceretti entend non point la nature organique, mais la conscience extériorisée, devenue la nature et arrivant dans son évolution à vivre la vie esthétique, intellectuelle et conceptuelle. L'auteur est ainsi amené à retracer le développement de l'esprit humain dans la vie individuelle et sociale, dans les arts, dans les religions, dans les sciences et dans la philosophie, chez l'homme primitif, chez le barbare et chez le civilisé.

Si l'œuvre exige de grands efforts pour être comprise, il faut savoir gré à M. le professeur d'Ercole d'en avoir facilité l'intelligence par des notes et par une introduction étendue (138 pp.). Malgré son admiration pour la vaste synthèse de son compatriote, auquel il a consacré une excellente monographie (*Notizia degli scritti e del pensiero filosofico di Pietro Ceretti, accompagnata da un cenno autobiografico del medesimo intitolato :* la mia celebrità. Turin, 1886), M. d'Ercole, tout en maintenant l'idée comme principe universel, voudrait apporter à l'hégélianisme d'autres corrections importantes qui le concilieraient avec l'évolutionnisme d'Herbert Spencer.

A. Pelzer.

Giordano Bruno, *Opere italiane.* Vol. I. *Dialoghi metafisici* con note di Giovanni Gentile. In-12 de xxii-420 pages. — Bari, G. Laterza e figli, 1907.

Sous le titre : *Classici della filosofia moderna,* MM. Croce et Gentile font paraître à Bari une collection d'études et de textes philosophiques. M. Croce s'est chargé d'y éditer en deux volumes les dialogues italiens de Giordano Bruno, qui constituent avec les poèmes latins la source la plus importante pour l'étude de ses théories philosophiques. Le premier qui vient de paraître contient les dialogues métaphysiques : le souper du jour des Cendres ; de la cause, du principe et de l'un ; de l'infini, de l'univers et du monde. M. Croce a modernisé l'orthographe du philosophe de Nole et remanié surtout la ponctuation. Il indique, outre les variantes, la pagination correspondante de l'édition originale, de l'édition de Lagarde et de celle de Wagner.

Après s'être étendu dans l'introduction sur les œuvres de Bruno, sur les rééditions et les traductions allemandes dont elles ont été l'objet ainsi que sur les principes de la présente édition, M. Croce

joint au texte de nombreuses notes pour en expliquer les réminiscences, les allusions, les citations et les bizarreries.

A. Pelzer.

Turmel, *Histoire de la théologie positive*, 2 volumes. — Paris, Beauchesne, 1904 et 1906.

En composant son ouvrage, qui fait partie de la *Bibliothèque de théologie historique*, M. l'abbé Turmel a rendu aux études un grand service dont il faut le remercier. Même les amis de la scolastique pourront s'aider du livre pour l'intelligence des doctrines et des sources de leurs auteurs préférés, la philosophie avoisinant dans leurs œuvres la théologie. L'auteur retrace par ce qu'elle a de plus significatif, l'histoire des preuves bibliques et patristiques dont on s'est servi dans l'étude des dogmes chrétiens. Il procède non par époques, mais par dogmes, il examine séparément la démonstration scripturaire et la démonstration patristique. Il ne fait appel à l'histoire des dogmes qu'à titre auxiliaire et comme pour éclairer la marche. Le premier volume va jusqu'au Concile de Trente. Le second conduit l'histoire jusqu'au Concile du Vatican en s'occupant de l'Eglise et de la Papauté sans étudier ce qui concerne les mystères, les sacrements et la grâce. Chacun contient une table analytique qui rend les recherches fort aisées.

F. Martin.

Albert Farges, *La crise de la certitude. Etude des bases de la connaissance et de la croyance, avec la critique du néo-kantisme, du pragmatisme, du newmanisme, etc.* Un vol. grand in-8° de 596 pages. — Paris, 1907. Prix : 5.50 fr.

Nous craignons que le dernier ouvrage de M. le Dr Farges n'ait pas une aussi bonne presse que ses huit études précédentes. Loin de nous d'en méconnaître le mérite : on trouve là d'excellentes pages et des critiques qui portent, celles surtout qui s'en prennent au pragmatisme. Mais l'ensemble se ressent d'une certaine hâte. M. Farges nous permettra à coup sûr quelques critiques objectives.

Tout d'abord la structure de l'ouvrage ne s'explique pas bien. Voici la nomenclature des chapitres : I. Existence de la certitude objective ; II. Les critères ou instruments de la certitude : 1° Les sens ; III. 2° L'idée ; IV. 3° Le jugement ; V. 4° Le raisonnement ; VI. 5° Le témoignage humain ; VII. 6° Le témoignage divin ; VIII. La réduction des critères extrinsèques ; IX. La réduction des critères intrinsèques ; X. Le suprême motif de certitude : l'évidence ;

XI. Le doute méthodique pour l'emploi des critères ; XII. Diversité des méthodes et des certitudes. — Le chapitre I contient, en somme, la substance de tout l'ouvrage. N'eût-il pas fallu le réduire aux proportions d'une introduction générale? Le chapitre XI aurait sa place tout indiquée à la suite de ce *prooemium.* Car l'objet de ce chapitre ne doit pas être : « le doute méthodique pour l'*emploi* des critères » mais *le doute méthodique préalable au contrôle général de tous les critères.* Ensuite, il faudrait faire la « réduction des critères extrinsèques » *après* « la réduction des critères intrinsèques » et ne pas disjoindre de cette étude celle qui porte sur l'évidence. De plus, nous trouvons moins heureux l'usage du mot *critère* pour désigner les *moyens ou instruments* de la connaissance certaine. Il est mieux en rapport avec le but du traité de désigner par ce mot la *garantie* de la certitude. Enfin nous n'admettons pas que l'étude de l'*idée* (chap. III) importe en Critériologie, autrement que *pour* l'étude du jugement. Car *seul* le jugement est susceptible de vérité et partant de certitude.

Puisque, au reste, il est une vue en raccourci de tout l'ouvrage, prenons le premier chapitre. A la doctrine fausse de l'incompénétrabilité du sujet et de l'objet, noyau de tout ce qu'il englobe dans la formule *subjectivisme*, qu'oppose M. Farges en faveur d'un sage dogmatisme? La doctrine adverse, celle de leur compénétrabilité, celle qui invoque « ce fait constant et universel de la nature : l'existence du mouvement mutuel de tous les êtres cosmiques, qui se meuvent et qui communiquent entre eux par des actions, passions et réactions parfaitement évidentes » (p. 36). L'auteur explique ensuite cette théorie au moyen des adages : « l'action de l'agent est vraiment dans le patient ;... l'action de l'agent n'émigre pas dans le patient ; au contraire, elle ne peut exister que simultanément dans le patient et dans l'agent, *réunis par le contact en un seul tout complet* » (?).

Conclusion : « L'abime infranchissable entre le sujet sentant et l'objet senti est donc une invention gratuite des philosophes et les efforts désespérés que les subjectivistes inconséquents ont ensuite tentés pour combler cet abîme imaginaire et pour jeter un pont suspendu entre ces deux mondes du subjectif et de l'objectif, sont parfaitement inutiles, puisque le sujet et l'objet, comme l'agent et le patient, au moment précis de l'action et de la passion s'unissent et se compénètrent par un acte commun dont nous avons conscience » (p. 39).

A cette théorie, ou plutôt à l'emploi que l'auteur en fait pour résoudre le problème de la certitude, nous objectons :

1) Par la place où elle est émise *ex professo*, c'est-à-dire dans un chapitre *général* sur l'existence de *la* certitude, par la portée que l'auteur lui donne ainsi : celle d'atteindre le *principe* de ce subjectivisme kantien qui « ruine la notion même de vérité et la certitude de *toute* science, expérimentale, spéculative et pratique », — cette théorie métaphysique de l'action prétend forcément à résoudre, *en principe*, *tout* le problème critériologique. D'autre part, l'objet le plus important de ce problème ce sont les principes ou les vérités d'ordre idéal. Or, la théorie ne s'applique pas du tout à ce cas: quand je suis certain d'une propriété du triangle, où est l'agent de ma connaissance ? Est-ce *le* triangle ? Si oui, nous voilà dans le platonisme. Cet « agent » est-il Dieu ? Mais alors nous voilà dans l'occasionalisme ; au reste, en ce cas, ce serait aussi Dieu qui serait connu : et nous voilà dans l'ontologisme. Donc, la théorie n'a que faire dans la question la plus importante de la critériologie, celle qui concerne les vérités d'ordre ideal.

2) Prenons même le cas des perceptions sensibles. Remarquons d'abord que la théorie ne prouve rien, puisqu'elle prouve trop : logiquement on en doit conclure à l'impossibilité métaphysique des erreurs des sens, celles par exemple du daltonisme, de l'hallucination et de l'hystérie, tous cas pathologiques dont l'auteur parle néanmoins (p. 318 etc.).

Par là-même nous voyons aussi que ce n'est pas la théorie métaphysique de M. Farges qui aurait son application dans l'espèce. Il ne s'agit pas seulement de mouvement « transitif » (p. 55) ; la sensation n'est pas *simplement passive*. Il y a une *réaction* des organes de la sensation et du pouvoir connaissant. Et M. Farges le reconnait (p. 58) : Le sujet sentant, dit-il, « la percevra [l'excitation venant de la matière sensible] comme une action étrangère puisqu'elle est telle, et la projettera instinctivement hors de lui-même, dans la direction d'où elle vient, comme pour la remettre à sa place et la restituer à l'objet extérieur d'où elle émane. » Mais, pour garantir la justesse de cette projection ou de cette restitution, à quoi sert l'adage : *actio est in passo ?*

Enfin, à la supposer même exacte, la théorie que l'auteur développe et fait valoir n'a qu'une valeur hypothétique ; elle expose ce qu'il y a à dire d'une action et d'une passion — quand il s'en produit. Mais, que se produit-il ? Voilà la question.

Il est une objection d'une autre nature que nous pouvons faire valoir. L'auteur a assez inexactement représenté les erreurs qu'il combat. Il saute à pieds joints dans le kantisme, dès la septième

page. Il y voit avant tout l'erreur idéaliste qui met en doute l'objectivité de la perception externe. Il apparente sous ce rapport Kant et Berkeley. Or l'idéalisme de ces deux chefs d'école est *tout à fait différent* [1].

Ailleurs (p. 32) nous apprenons quel est le « principe » du kantisme. C'est celui-ci : « Dans l'acte de perception sensible, le sujet pensant et l'objet pensé sont toujours séparés par un abîme infranchissable, sans aucune communication possible, en sorte que l'objet est toujours en dehors ou au-dessus du sujet, en d'autres termes, inaccessible ». Que dans un acte de *perception sensible* il y ait un sujet *pensant* et un objet *pensé*, voilà qui sonne mal. Mais surtout il est faux de voir dans l'incompénétrabilité du sujet et de l'objet d'une perception le nœud du kantisme. Kant ne se met pas avant tout sur le terrain de la sensation, mais sur celui de la pensée, de l'intelligence. Peut-on en douter si l'on se rappelle que, se proposant uniquement de résoudre la question : « Comment sont possibles les jugements synthétiques *a priori ?* », Kant a cru que le problème de la connaissance venait précisément de la part qu'il faut reconnaître dans tout jugement à un élément *qui n'est pas emprunté par la sensation à la réalité extérieure.* Le problème ainsi posé par Kant mettra plus tard aussi en question la valeur de la perception sensible, mais primordialement Kant s'en prend à l'intelligence. Et là même il n'est pas obsédé surtout par l'incompénétrabilité de l'objet et du sujet, mais par l'antinomie apparente qu'il y a à expliquer la connaissance du réel particulier au moyen d'un concept universel [2]).

L'auteur ajoute ensuite : « Cela [l'incompénétrabilité d'un sujet connaissant et d'un objet connu] est manifestement faux quand il s'agit du sens intime et de la perception interne du moi conscient ». Sans doute, répondrait Kant. Et il ne serait pas peu étonné de voir

1) Cfr. Kant, *Prolegomena*, après § 13, Anmerkung III, vers la fin : « Que moi-même j'aie appelé ma théorie *Idéalisme transcendantal* n'autorise personne à le confondre avec l'Idéalisme empirique de Descartes... ou avec l'idéalisme mystique et extravagant de Berkeley... Car mon idéalisme — puisque je l'ai appelé ainsi — ne concerne pas l'existence des choses... qu'il ne m'est jamais venu à l'esprit de mettre en doute ». Or il est illusoire de répondre qu'en fait, malgré les intentions de Kant, sa doctrine est réellement un vrai idéalisme. Car il reste acquis que l'idéalisme kantien a une autre forme et est, dans l'esprit de Kant, appuyé sur d'autres arguments que celui de Berkeley. C'est cette forme d'idéalisme et ces arguments spéciaux au kantisme qu'il faut atteindre. Il faut donc invoquer une réfutation spéciale et ne pas mettre tous les idéalismes sous une même rubrique pour les réfuter en bloc.

2) Voir dans ce même numéro de la *Revue Néo-Scolastique*, « *Les Préambules de la question kantienne*, p. 197.

quelqu'un s'armer de cette vérité évidente pour le combattre alors qu'il a développé cette considération dans sa théorie des jugements de perception (*Wahrnehmungsurtheile*) opposés aux jugements d'expérience (*Erfahrungsurtheile*) [1].

Or voyons ce qui, d'après M. Farges, en dehors de ce principe général, l'incompénétrabilité du sujet et de l'objet, serait *la première thèse* de Kant : « Il soutient que l'esprit humain, muni de ses idées innées, se suffit à lui-même sans aucune intuition des objets extérieurs pour produire le phénomène de la perception des sens externes. » Ouvrons Kant à la *première* page (à l'introduction) de sa *Critique*, *première* édition, et prenons-en la *première* phrase. Nous lisons : « L'expérience est sans aucun doute le premier produit qu'élabore notre intelligence quand elle travaille la matière brute des impressions sensibles ». Prenons la seconde édition. A la même place nous lisons : « Toute connaissance commence par l'expérience : voilà qui est incontestable. Car comment se déclancherait tout notre pouvoir de connaissance sinon par des objets qui excitent nos sens ? » Bref, Kant soutient que l'esprit humain ne se suffit pas par lui-même, sans des sensations venues des objets extérieurs, pour produire le phénomène de l'application des formes innées de l'entendement aux perceptions des sens externes. C'est bien le contre-pied de ce que M. Farges lui fait dire.

Passons à la *deuxième thèse* de Kant. Ce serait la suivante : « L'habitude aveugle et innée que Kant appelle « forme *a priori* » de notre mentalité suffit pour expliquer nos jugements nécessaires et évidents ». — Mais Kant s'est précisément flatté de l'avoir emporté sur Hume en niant cela même [2].

La *troisième thèse* de Kant serait « que l'esprit humain, tirant toute vérité de lui-même, est vraiment autonome, c'est-à-dire indépendant de tout objet étranger et de toute règle extérieure de vérité, qui dominerait l'homme... » Où Kant a-t-il dit cela ? Nous avons pu un jour montrer que Kant au contraire définit la *vérité* par la con-

1) Voir *Revue Néo-Scolastique*, 1904, pp. 311 et suiv.

2) « Hume conclut de là [de l'examen du principe de causalité] que l'intelligence se leurre avec ces concepts, qu'ils sont... de simples bâtards de l'imagination, laquelle, fécondée par l'expérience, range sous la loi de l'association certains concepts, et présume que la nécessité subjective qui en découle, c'est-à-dire l'habitude, est une nécessité objective due à l'intuition de ce qui est... Il en conclut... en somme qu'il n'y avait et qu'il ne pouvait y avoir de métaphysique. *Si précipitée et si injuste* que fût sa déduction... etc. » *Prolegomena*, Introduction (pp. 257-258 de l'édition de Berlin). Et Kant plus loin (pp. 260-261) développe tous les avantages qu'il a sur Hume pour ne l'avoir pas suivi en ce point.

formité de l'intelligence aux lois qui en règlent l'usage et le mode d'objectivation [1]). Et nous citions Kant.

Au chapitre XI : *le doute méthodique pour l'emploi des critères*, nous avons peine à voir, avec l'auteur, une importance capitale dans la distinction entre la méthode d'invention et la méthode de démonstration (p. 341). « Qu'on nous permette, dit-il, de distinguer deux points de vue fort différents, dont l'oubli nous semble avoir été la cause des plus fâcheux malentendus. Le point de départ du philosophe peut, en effet, l'orienter vers deux buts assez différents : ou bien il cherchera à découvrir la vérité ; ou bien à la démontrer aux autres une fois découverte. Méthode d'invention et méthode de démonstration étant choses fort différentes, peuvent exiger des points de départ différents. » — Cette distinction n'a que faire en critériologie où l'on *cherche* à découvrir une certitude de bon aloi en *se démontrant* la vérité, peu importe que par devers soi on soit sûr d'avance de ce que l'on arrivera à démontrer.

Au fond, pourquoi M. Farges insiste-t-il sur cette distinction? A raison d'une idée qui se trahit plus loin. Il conçoit une double critériologie : celle qu'on se construit pour soi-même ou pour les gens de bonne foi, et celle qu'on édifie à l'usage des adversaires de mauvaise composition. « Ainsi si l'on se propose non plus de découvrir, mais de démontrer aux autres des vérités déjà découvertes, on devra bien prendre pour point de départ le doute au moins fictif de la vérité à démontrer, mais on devine que le doute universel ne saurait plus être un point de départ à notre discussion. Pour discuter avec un adversaire ou un disciple, il faut nécessairement partir de vérités déjà admises par les deux parties... » (p. 345). Mais s'il faut admettre ces vérités autrement que parce qu'elles sont validement certaines, quelle est leur force polémique? Et s'il faut les admettre parce que certaines, il faut les admettre aussi dans la méthode d'invention où l'on discute avec soi-même. Une critériologie sagement et validement dogmatique ne peut pas se défendre autrement que par sa propre valeur. Mais M. Farges, se plaçant au point de vue polémique, se met à la recherche d'un terrain de lutte. Et ainsi il tombe dans la théorie des trois vérités primitives. Cette théorie sous les formes diverses qu'elle a eues jusqu'à présent est étudiée, critiquée et finalement admise avec un amendement. Malheureusement, l'auteur n'énonce pas sous une formule très claire sa pensée à lui. Nous croyons comprendre qu'il faut admettre

1) Voir *Revue Néo-Scolastique*, 1904, pp. 305 et suiv.

trois « postulats » (p. 551) : le sujet capable de connaître, l'objet capable de se faire connaître et le critère de l'évidence. Nous renvoyons M. Farges aux études et aux critiques que S. É. le cardinal Mercier a faites à ce sujet. Or ces critiques atteignent aussi la théorie sous sa nouvelle forme. Bien plus, sous cette forme la théorie provoque même une nouvelle critique. En effet, dans le cas des vérités abstraites d'ordre idéal, qu'est proprement le second postulat : l'objet capable de se faire connaître ? L'auteur se félicite d'avoir remplacé dans la formule de Balmès et de Tongiorgi le second postulat, qui comportait soit *une* vérité objective (formule de Balmès), soit *telle* vérité objective, notamment le principe de contradiction (formule de Tongiorgi), par cet autre : « l'existence d'objets à notre portée ou capables d'être saisis par nous » (pp. 548-349). Remarquons bien ce mot *existence* et ce que toute la formule veut remplacer. La formule de M. Farges oublie tout à fait que l'objet le plus important de la critériologie ce sont les vérités d'ordre idéal, qui font abstraction de l'*existence* des objets. La géométrie est-elle *devenue* vraie lors de la création de la matière ?

Nous le répétons : quelle peut être la force polémique de « postulats » qu'on n'invoque que pour pouvoir polémiquer ? L'adversaire serait à la fois bien inintelligent d'admettre un « postulat », et plus sot encore de l'admettre pour pouvoir être confondu ! Or tout juste, M. Farges semble se douter que personne ne donnera dans le piège : « Et si les trois postulats sont contestés ? » se demande-t-il (p. 551). Eh ! bien, alors « nous renonçons à la *méthode de démonstration* qu'on ne peut pratiquer dans des conditions impossibles ; mais il nous reste l'autre méthode, la *méthode de découverte*, qui demeure toujours possible, si nos adversaires sont de bonne foi et s'ils n'ont pas l'esprit faux » (p. 552). Et si, par malheur, cela n'était pas ? — chose qu'il faut supposer, car à moins de condamner la méthode de démonstration elle-même, il faut rendre responsable de son échec la mauvaise foi ou l'inintelligence de ceux auxquels elle s'adressait. Et en ce cas, que faire ?

Nous regrettons sincèrement de ne pouvoir donner au dernier ouvrage de M. Farges les éloges qu'ont reçus ceux qui précèdent. Mais vraiment nous croyons qu'il est dangereux de déformer Kant, comme si souvent on le fait, pour le réfuter. On laisse croire ainsi qu'il est irréfutable.

Étrange aventure : en France et en Navarre, du haut de toutes les chaires, la tête de Kant est mise à prix. Ordre est donné de lui courir sus, ainsi qu'à ses suppôts. Mais personne ne l'arrête et l'ennemi progresse. On a oublié une chose : le signalement.

C. SENTROUL.

Étude philosophique à propos de la Théodicée de Kant, par M. l'abbé Eugène Lanusse, professeur de philosophie. Un vol. in-8° de 80 pages. — Le Puy, Imprimerie de l'Avenir de la Haute-Loire.

En ses 80 pages cet opuscule renferme une exposition de la théodicée kantienne ; une discussion des objections qu'elle oppose à la théodicée traditionnelle ; un aperçu de l'influence de Kant sur diverses théodicées modernes.

Exposer la théodicée de Kant n'est pas chose facile : il faut avoir pénétré dans l'intime de son subtil subjectivisme ; l'auteur s'est acquitté de cette tâche avec patience et sagacité.

Dieu nous est donné en idée pure ; mais cet Idéal de la raison n'a que la valeur d'un *Principe régulateur* et nous sert seulement à réduire à l'unité de la pensée, la série liée des phénomènes du monde. — Veut-on le faire passer à l'existence réelle ? On se heurte contre des antinomies irréductibles ; on obtient un être contradictoire dont l'existence ne peut être prouvée, — ni par l'argument *ontologique*, lequel ne sort pas de l'ordre idéal, — ni par l'argument *cosmologique*, lequel au fond, par un rusé détour, revient au précédent, — ni par la preuve *téléologique* de l'ordre du monde qui prouverait tout au plus un architecte de l'univers, fini en perfection.

Supposons toutefois que vous ayez franchi le passage du contingent au nécessaire ; il vous reste à démontrer que celui-ci est infini : or vous n'y parviendrez que par une analyse idéale qui ne sort pas de votre pensée. Dieu reste donc dans son Ciel idéal, et il est démontré que son existence est indémontrable.

M. Lanusse réfute Kant par les suppositions de son propre système. Kant suppose une *matière* influant sur la sensibilité, des *formes* a priori du temps, de l'espace, des *concepts*, des *idées*, des *phénomènes*, ou du moins un doute réel. Eh bien ! cela suffirait, comme point de départ, pour prouver que Dieu existe.

En vain le sophiste nie le principe de suffisance et de causalité : en vérité, il faut le *suffisant* pour être ; or on ne trouve pas ce *suffisant* dans chacun des membres contingents, ni dans l'ensemble de la série : il faut donc de toute nécessité arriver à un être nécessaire ; et celui-ci est infini : car aucune limite d'être ne saurait fonder la pleine suffisance d'exister par soi-même. — Donc l'Infini existe, ou rien n'existe.

M. Lanusse poursuit la critique de la théodicée de Kant dans sa théodicée de la Raison pratique. — D'après Kant, le devoir s'impose impérieusement à la morale comme un fait. Mais, à quel titre, si la

Raison théorique est fausse ou douteuse ? Il n'y a pas deux raisons, mais une seule faculté du vrai ; si les raisons, spéculative et pratique, se séparent, elles se *suicident*. — Encore une fois, qu'est-ce que le devoir, et sur quoi se base-t-il si l'on révoque en doute la substance, la cause, Dieu, le sujet, l'objet ? En faveur d'un sujet problématique, vous réclamez un Dieu rémunérateur ! — Ce sont des ombres que l'on évoque en vain. — En somme, dit Cousin, le système de Kant aboutit au nihilisme !

Cette critique désastreuse, aboutissant au vide parfait, a pourtant exercé une influence souveraine sur bon nombre de théories modernes.

La philosophie transcendantale allemande dérive de Kant et aboutit au Dieu idéal, qui est le *Moi pur* de Fichte, l'*Absolu* de Schelling, l'*Idée-nature* de Hegel, le *Vouloir* de Schopenhauer, l'*Inconscient* de Hartmann. Le *Dieu inconnaissable* de Spencer n'est autre chose que l'*x* nouménal de Kant. Le positivisme français dans Aug. Comte, reconnaît Kant pour son père. A Kant se rattache Vacherot qui a écrit : « Dieu n'est qu'une idée, une créature de l'esprit ». Les influences kantiennes pénètrent la théorie dite de l'*Immanence*, d'après laquelle Dieu ne se démontre pas par la raison mais se découvre au fond de la conscience, dans les aspirations intimes de la nature humaine.

L'opuscule que M. Lanusse nous présente, sous des dehors modestes, est bien digne d'être apprécié par les connaisseurs. A mon avis, il a concentré son épicritique en trop peu de pages : il rendrait un vrai service en lui donnant plus de développement et plus de publicité. Dans son travail développé il devrait, pour faciliter la lecture, offrir son *Étude* avec des divisions plus nettes qui aideraient les yeux et l'esprit.

Charles Delmas.

Lacordaire orateur. Sa formation et la chronologie de ses œuvres, par Julien Favre, professeur à l'École normale du canton de Fribourg (Suisse). Un vol. grand in-8° de 599 pages. — Paris, Poussielgue, 1906.

Ce volume constitue une importante contribution à l'histoire littéraire et religieuse du XIXe siècle. Il se compose de deux parties, la première consacrée à l'étude de la formation intellectuelle du grand orateur dominicain, la seconde à la chronologie de ses œuvres oratoires.

Cet « essai » de chronologie — c'est ainsi que le qualifie trop

modestement l'auteur — est le résultat de multiples et minutieuses recherches. Il comble une lacune dans les études dont l'œuvre oratoire de Lacordaire a été l'objet. C'est la partie vraiment originale du volume.

Chaque conférence, sermon, allocution y est noté, analysé, replacé dans son milieu historique, entouré de toutes les indications qui peuvent aider à connaître la manière dont le discours fut composé, le succès ou l'échec de l'orateur, le résultat obtenu. Lacordaire orateur n'est pas tout entier dans les célèbres conférences de Notre-Dame de Paris. Il est aussi, quoique pour une moindre part, dans les conférences prêchées à Metz, à Bordeaux, à Nancy, à Grenoble, à Lyon, à Strasbourg, à Liége, à Toulon, à Dijon, et surtout à Toulouse. Il est encore dans les nombreux sermons séparés qu'il a prêchés de ci de là pendant toute sa carrière, et dans les allocutions prononcées en de multiples circonstances diverses. Il est enfin dans les conférences plus intimes aux élèves de Sorèze, au service desquels s'achève la vie et s'épuisent les dernières ardeurs de cet apôtre au cœur toujours jeune.

Cette laborieuse étude de détail terminée, l'auteur peut, en parfaite connaissance de cause, diviser la carrière oratoire de Lacordaire en périodes distinctes, nettement caractérisées. Elles sont au nombre de trois, analogues à celles que l'on remarque dans la carrière oratoire de Bossuet.

La premiere est la période des débuts. Elle s'étend de 1825 à 1840. Lacordaire cherche le genre où il va bientôt exceller, genre absolument différent de celui auquel s'étaient tenus les prédicateurs antérieurs. La seconde phase va de 1840 à 1853 : Lacordaire est en pleine possession de ses ressources, doctrinales et oratoires. Dans la dernière période, qui s'étend depuis 1854 jusqu'à la fin de sa vie, Lacordaire prêche à Toulouse, puis son éloquence vient pour ainsi dire se recueillir dans la modeste enceinte d'une chapelle de collège. Son enseignement se fait alors plus simple et familier. Il est presque exclusivement moral, tandis que précédemment le dogme et la morale s'y entrelaçaient.

L'auteur a eu l'heureuse idée de faire précéder la partie chronologique de son ouvrage d'un aperçu sur la formation intellectuelle du célèbre orateur. Ici encore il n'a épargné aucune recherche pour se bien documenter. Aussi les diverses influences qui ont successivement agi, soit au point de vue des idées, soit sous le rapport de la forme littéraire, sur l'intelligence et l'imagination du jeune homme, de l'étudiant, de l'avocat, du prêtre, enfin du religieux de saint Dominique, ces diverses et nombreuses influences sont nettement

précisées et mesurées dans la première partie du livre de M. Favre. Parmi ces influences, celle de Chateaubriand est une des premières et des plus importantes à remarquer. L'auteur du *Génie du christianisme* et des *Martyrs* contribua à déterminer l'orientation que Lacordaire devait donner à son Apologétique, en même temps qu'il enchantait le futur orateur de la magnificence romantique de son style. Une autre influence à noter, est celle qu'exerça saint Augustin sur Lacordaire. A lui aussi Lacordaire est partiellement redevable de la forme nouvelle qu'il imprima à l'Apologétique. En outre, l'écrivain des *Confessions* et de la *Cité de Dieu* ouvrit à la pensée du conférencier de Notre-Dame des horizons d'une profondeur et d'une ampleur insoupçonnées. Sa culture intellectuelle devait gagner encore en profondeur avec l'étude de la *Somme* de saint Thomas que Lacordaire ne pratiqua que depuis l'âge de trente-cinq ans, mais à laquelle il s'adonna depuis avec une enthousiaste ferveur. A travers ces influences diverses, il fut et resta toujours bien « lui-même », et il est unique.

L'auteur s'attache à plusieurs reprises à montrer comment la méthode apologétique du célèbre conférencier se différencie de celle de ses devanciers. Ce point capital, quoique déjà relevé dans d'autres études, vaut la peine d'être fortement mis en lumière. Lacordaire part du fait de l'existence actuelle de l'Église catholique. Il invite ses contemporains à en étudier les caractères, à en apprécier l'action. De l'Église il remontera à son Fondateur qu'il reconnaîtra Dieu et homme tout ensemble. Puis il franchira le seuil du sanctuaire et exposera la doctrine catholique sur Dieu, la création, la fin de l'homme, la grâce, le gouvernement divin. Cette méthode est, on le voit, appropriée à l'état d'ignorance religieuse où se trouvent beaucoup de nos contemporains. Elle cadre avec les habitudes de l'esprit moderne que les sciences ont tourné vers l'observation externe, et qui, au milieu de la désorganisation de la société, envisage avec une certaine prédilection l'aspect social des institutions et des doctrines. Aussi peut-on dire que la méthode apologétique inaugurée par Lacordaire est bien moderne aujourd'hui encore.

M. Favre n'a eu garde de dissimuler les critiques dont Lacordaire fut l'objet de son vivant et celles qui s'adressent à son œuvre. Mais il a le mérite, dans son appréciation générale, de se tenir également à l'écart de l'enthousiasme outré et du dénigrement systématique. Ce dénigrement a été vraiment poussé trop loin à l'endroit de l'immortel Dominicain et c'est avec joie que nous avons lu les pages où

M. Favre s'est efforcé de rendre à l'œuvre oratoire de Lacordaire la place très haute et très grande qu'elle mérite.

GEORGES LEGRAND.

GABRIEL SÉAILLES, *La philosophie de Charles Renouvier, Introduction à l'étude du Néo-Criticisme.* — Paris, Alcan, 1905.

A plusieurs reprises, M. Séailles avait étudié dans ses cours de Sorbonne la philosophie de Renouvier. Il était particulièrement désigné pour écrire un exposé du néo-criticisme. Aussi son livre est-il un raccourci exact, complet, remarquablement nuancé, quoiqu'un peu flottant parfois, de l'obscure et tortueuse doctrine de l'auteur des *Essais de critique générale.* Il en donne une reproduction toujours fidèle, trait pour trait, mais de dimensions plus réduites. En exposant les raisonnements de Ch. Renouvier, il y jette une lumière sans éclat, mais toujours soutenue, qu'ils ne possédaient pas dans l'original, sous les phrases pesantes et embarrassées, sous les redites fréquentes dont ils se trouvaient enveloppés. Ayant à faire connaître une philosophie difficile, M. Séailles recourt souvent au procédé didactique des résumés qui, par quelques formules concises et substantielles, mettent très heureusement fin à un paragraphe ou à un chapitre. Il procède aussi par comparaisons et donne sa signification réelle à la pensée de Renouvier en la rapprochant des doctrines contemporaines ou semblables. Certains de ces parallèles possèdent une netteté et une finesse de traits, peu ordinaires. Citons la comparaison que fait M. Séailles entre la théorie kantienne des catégories et la théorie néo-criticiste (pp. 120 et suiv.), et les rapprochements qu'il établit au sujet de la doctrine de Renouvier sur la catégorie de cause (pp. 112 et suiv.).

M. Séailles voit surtout, dans le néo-criticisme, la première philosophie de Renouvier, la doctrine du fini et de la contingence, sur laquelle n'avaient pas encore poussé ces deux excroissances : le dogmatisme monadologique et l'eschatologie personnaliste. Il est convaincu que cette première philosophie de Renouvier « restera son titre devant la postérité » et que lui-même dans l'avenir « restera l'auteur des *Essais* ». Aussi est-il naturellement amené à consacrer à ce stade premier la plus grande partie de son travail. Comme il le dit lui-même, il n'a insisté sur la religion à laquelle Renouvier est arrivé tardivement, « que pour montrer en quoi elle affaiblissait et contredisait les thèses originales du néo-criticisme ». Et c'est assurément son droit. Cependant cette sympathie particulière pour le néo-criticisme première manière, l'amène à négliger parfois d'in-

diquer les divers rapports logiques, entre les anciennes doctrines et les nouvelles, qui sans justifier l'évolution de Renouvier l'expliquent néanmoins jusqu'à un certain point. Surtout, s'il est sévère, à bon droit, pour le personnalisme, pour « ce roman d'aventures cosmiques, écrit par un polytechnicien pour des pasteurs protestants », son indulgence nous paraît trop grande, en général, à l'endroit de la philosophie à proprement parler néo-criticiste de Renouvier. Au sein même de cette doctrine, qui en impose par ses apparences de géométrie rigoureuse et par son air de grand système, il y a déjà, pensons-nous, une évolution plus marquée qu'on ne le croirait à première vue, une diversité d'attitudes qui déconcerte ; il y a des contradictions insolubles. Le personnalisme est, pour M. Séailles, « une façon d'éclectisme qui juxtapose des dogmes contraires » (p. 258, en note). Le mot est juste. Si l'on n'en peut dire autant de la première philosophie de Renouvier et si M. Fouillée est allé trop loin, à notre sens, en l'appelant naguère un éclectisme « à forme scolastique au lieu d'être un éclectisme à forme oratoire » [1]), cependant il faut reconnaître, même à ce stade du néo-criticisme, plusieurs oppositions et mainte incohérence. Nous avons tâché de le faire voir autre part : nous ne pourrions reprendre ici cette démonstration qui dépasserait les limites d'un compte-rendu. Assurément, certaines doctrines particulières du néo-criticisme font au vrai un large accueil. De celles-là, nous le croyons, la philosophie de l'avenir fera son profit. Mais le système, comme tel, nous paraît condamné à se disloquer et à se dissoudre.

Si, d'ailleurs, M. Séailles réserve des sympathies à la première philosophie de Renouvier, on en conclurait à tort qu'il y adhère. Sur plusieurs points, il en fait une critique solide et judicieuse. Ainsi pour la doctrine catégoriste de Renouvier (pp. 122 et suiv.), pour sa théorie de la liberté (pp. 255 et suiv.). Sa discussion de la théorie néo-criticiste de la certitude nous paraît moins serrée. Certes, avec lui, nous rejetons ce volontarisme outrancier et nous approuvons, en général, les thèses intellectualistes de M. Séailles. Mais il nous a paru procéder trop par affirmations dogmatiques, se bornant à opposer sa pensée à celle de Renouvier, sans procéder à une analyse suffisamment approfondie.

EDGAR JANSSENS.

1) *Revue philosophique*, 1881, p. 45.

Le Mouvement Sociologique International. — Nous avons signalé à nos lecteurs que le *Mouvement sociologique* s'est totalement transformé, et, de revue de bibliographie est devenu une revue de sociologie, dans la pleine acception du terme. Cet important périodique porte le titre de *Revue sociologique internationale*. Le premier numéro qui a paru en mars dernier est un fascicule de 350 pages grand format.

La Revue tendra particulièrement à réaliser une œuvre de comparaison et de synthèse entre les diverses doctrines sociologiques. On s'efforcera de faire connaître les résultats des recherches et des observations des sociologues les plus marquants. Mais on le fera sous une forme toute nouvelle, éminemment pratique. La pensée de chaque auteur étudié sera exposée sous forme de réponses à un questionnaire déterminé d'avance. Le style sera bref et concis. Les réponses seront consignées sur des fiches permettant le classement suivant les méthodes les plus diverses. Ainsi le lecteur pourra constamment comparer les divers systèmes, il en découvrira aisément les points de contact, il les verra se compléter mutuellement. Ainsi, il sera toujours possible de compléter l'exposé d'une doctrine, au moyen d'une fiche supplémentaire. Ainsi, le savant et l'étudiant auront sans cesse à la portée de la main, sur chacun des problèmes qu'agite la sociologie, un *dossier complet*.

M. Van Overbergh donne l'exemple concret de ce mode nouveau de documentation, en exposant la sociologie de Lester F. Ward.

Nous signalons encore dans le même numéro une étude de M. Van Houtte : *Une loi d'ampliation. Essai sur l'évolution politique, économique, morale et intellectuelle de l'Europe moderne* et une enquête ethnographique de M. J. Halkin sur *Quelques peuplades de l'Uelé*.

E. Janssens.

Ce fascicule a été publié le 20 mai 1907.

BIBLIOGRAPHIA PHILOSOPHICA

OU

SOMMAIRE IDÉOLOGIQUE

DES OUVRAGES ET REVUES DE PHILOSOPHIE

publié trimestriellement par l'Institut supérieur de Philosophie.

TREIZIÈME ANNÉE | FASCICULE XLVIII

1. Philosophie en général.

1(01) GROOS, Karl. Beiträge zum Problem des « Gegebenen ». *Z. Ph. ph. Kr.*, 130, 1, 07.

1(01) LEENHARDT, F. Le chrétien et la philosophie. *R. th. et quest. relig.*, déc. 06.

1(01) MARTINETTI, P. La funzione religiosa della filosofia. *R. fil.*, X, 1, gennaio-febbraio 07.

1(01) MÉNÉGOZ, E. Une triple distinction théologique. Observations sur le rapport de la foi religieuse avec la science, l'histoire et la philosophie. *R. th. ph.*, janv. 07.

1(01) MIÉVILLE, H. L. Etudes philosophiques. III. De quelques caractères de la recherche philosophique. *R. th. ph.*, janv. 07.

1(01) PAGANO, A. Filosofia e filosofia del diritto. *R. fil.*, X, 1, gennaio-febbraio 07.

1(03) Vocabulaire philosophique. Fascicule n° 9 : *F* et *G*. Texte et observations de MM. Belot, Bernes, Berthelot, Blondel, etc. *Bu. S. fr. ph.*, août 06.

1(08) MONTGOMERY, E. Philosophical problems in the light of vital organisation. London, Putnam.

1(09) ABULFARAG IBN HINDU. Die Weisheitssprüche der Griechen, hrsg. von Mustafa el-Quabbânî aus Damaskus (arab. Text). Kairo, 1317-1900.

1(09) BAUR, Ludwig. Der gegenwärtige Stand der Philosophie. *Ph. Jahrb.*, XX, 2, 07.

1(09) BESSMER, J. Scholastik und moderne Philosophie. *St. M.-L.*, LXXII, 2, 07.

1(09) CALKINS, Miss. The persistent problems of philosophy. New-York, Macmillan, 07.

1(09) EWALD, D[r] Oscar. Contemporary Philosophy in Germany (1906). *Ph. R.*, may 07.

1(09) HENRIQUES, F. A propos du mouvement philosophique en Italie (Notes et Discussions). *R. du Mois*, 10 mars 07.

1(09) Merten, O. L'état présent de la philosophie. Namur, Paris, 07.

1(09) Ueberweg, Fr. Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3. Teil : Die Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. 10. Aufl. Bearbeitet und hrsg. von M. Heinze. Berlin, Mittler und Sohn, 07.

1(09) Vailati, G. Le mouvement philosophique contemporain en Italie. *R. du Mois*, 10 février 07.

1(09) Windelband, W. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 4. Aufl. Tübingen, Mohr, 07.

11 et 12. Métaphysique et Cosmologie.

11(01) Delobel, E. Physique et métaphysique. *R. de Lille*, janv. 06.

111,1 Serrier, Louis. Le problème de l'être et de la connaissance. Orléans, Gout, 06.

111,2 Remacle, G. Note sur le problème du Mal (essai d'interprétation). *R. mét. mor.*, mars 07.

111,2 Rashdall. The theory of Good and Evil. 2 vol. Oxford, Clarendon Press, 07.

111,2 Sharpe, A. B. Evil : its nature and cause. Westminster Lectures. London, Sands, 06.

111,5 Bakewell, Ch. M. The ugly Infinite and the good-for-nothing Absolute. *Ph. R.*, march 07.

112 de Lubecki, D[r] Cas. Le beau, selon saint Augustin. *R. de Lille*, avril 06.

113 Baille, Louis. La question du mixte. *R. de ph.*, mars 07.

113 Hoffmann, H. Welträtsel und Materialismus. *St. M.-L.*, LXXII, 4, 07.

113 Petzhold. Das Weltproblem von positivistischen Standpunkte aus.

113 Thamiry, E. L'immanence et les raisons séminales, les problèmes de la vie et de l'action divines. *R. sc. eccl.*, mai 06.

113(09) Appel, Ernst. Leone Modigos Lehre vom Weltall und ihr Verhältnis zu griechischen und zeitgenössischen Anschauungen. *Arch. G. Ph.*, XIII, 3, 07.

114 Duprat, G. L. La spatialité des faits psychiques. *R. ph.*, mai 07.

114 Perry, R. B. Prof. Taylor's Treatment of space and time. Discussion. *Mind*, april 07.

114 Tuccimei, G. Il tempo e lo spazio nella funzione del cervello. *R. int. sc. sociali e discipline ausiliarie*, déc. 05.

115 Bourdon, B. La perception du temps. *R. ph.*, mai 07.

115 Hubert, M. H. Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie. Mémoire. Paris, Imprimerie Nationale, 05.

115 Perry, R. B. Prof. Taylor's Treatment of space and time. Discussion. *Mind*, april 07.

115 Tuccimei, G. Il tempo e lo spazio nella funzione del cervello. *R. int. sc. sociali e discipline ausiliarie*, déc. 05.

117 Dressel, L. Die neuere Entwickelung des Massenbegriffes. *Ph. Jahrb.*, XX, 2, 07.

117 Lodge, Sir O. La matière et la vie. Trad. de l'anglais. Paris, Alcan, 07.
117 Véronnet, Alex. La matière, les ions, les électrons. *R. de ph.*, février 07.
119 Dressel, L. Die neuere Entwickelung des Massenbegriffes. *Ph. Jahrb.*, XX, 2, 07.
122 Meyer, Rich. M. Der Ursprung des Kausalitätsbegriffes. *V. w. Ph.*, XXX, 1, 07.
122 Thilly, Frank. Causality. *Ph. R.*, march 07.
123 Baumann, J. Kant und Haeckel. Freiheit und Naturnothwendigkeit. Gotha, Thienemann, 06.
123 Michet, G. Contingentisme et apologétique néo-positiviste. *Bu. l. eccl.*, avril 07.
124 de Montessus, R. A propos du hasard (Note et Discussion). *R. du Mois*, 10 mars 07.
124 de Montessus, R. Définition logique du hasard. *R. de Lille*, août 05.
124 Poincaré, H. Le hasard. *R. du Mois*, 10 mars 07.
125 Bakewell, Ch. M. The ugly Infinite and the good-for-nothing Absolute. *Ph R.*, march 07.
125 Dessoulavy, C. L'infini confus. *R. de ph.*, mars 07.

13. Anthropologie.

13(01) Bolsche, Guil. Descendance de l'homme. Paris, Schleicher, 07.
13(01) Spiess, C. L'âme et le corps au point de vue biophysiologique. Genève, Georg.
133 Sageret. De l'esprit magique à l'esprit scientifique. *R. ph.*, mars et avril 07.
133,2 Ribot, Th. Sur une forme d'illusion affective. *R. ph.*, mai 07.
133,3 Vaschide, N. Recherches expérimentales sur la divination de l'avenir. *R. de ph.*, mars 07.
133,7 Herrick, C. L. Genetic modes and the meaning of the psychic. *Ps. R.*, jan. 07.
134 Krebs, Stanley Lefevre. The Law of Suggestion : A Compendium for the People. Chicago.
134 Magnin, E. L'art et l'hypnose. Interprétation plastique d'œuvres littéraires et musicales. Paris, Alcan, 07.
134 Nyssen, P. Le magnétisme personnel. Bruxelles, Lemenlon, 07.
136,1 : 3 Thomas, W. Sex and Society : Studies in the social psychology of sex. London.
136,4 Nitobé, Inazo. Bushido, l'âme du Japon. *R. de ph.*, février 07.
136,7 Proal, L. Crimes et suicides d'enfants. Paris, Alcan, 07.
136,8 Lloyd, A. H. Some important situations and their attitudes. *Ps. R.*, jan. 07.
137 Sternberg. Charakterologie als Wissenschaft. Lausanne, Frankfürter Verlag.
138 Voituriez, J. L'expression des émotions et la physionomie. *R. de Lille*, mai 06.

139 Tuccimei, G. Il tempo e lo spazio nella funzione del cervello. *R. int. sc. sociali e discipline ausiliarie*, déc. 05.

14. Systèmes philosophiques.

141 Kinkel, Walter. Zum « kritischen Idealismus ». *Arch. syst. Ph.*, XIII, 1, 07.

144 Michelet, G. Contingentisme et Apologétique néo-positiviste. *Bu. l. eccl.*, avril 07.

146 de Tonquédec, J. La notion de vérité dans la philosophie nouvelle. *Et.*, 20 mars 07.

146 Fischer-Planer, Ernst. Vererbung psychischer Fähigkeiten. Zugleich eine Entgegnung auf « Ein neues Argument gegen den Materialismus ». *Arch. syst. Ph.*, XIII, 1, 07.

146 Hoffmann, H. Welträtsel und Materialismus. *St. M.-L.*, LXXII, 4, 07.

149,3 Josephus a Spiritu Sancto, R. P. Ueber die Arten der Kontemplation. *Jahrb. Ph. sp. Th.*, XXI, 4, 07.

149,3 Moisant, X. Le merveilleux en psychologie. *R. de ph.*, août 06.

149,3 Nur-ud-Din Abd-ur-Rahman Jami. Lawaih, a treatise on Sufism, with facsimile of an old Ms. translated by Whinfield and Mirza Mahammed Kazvini and preface on the influence of greek philosophy upon Sufism, erschienen in « Oriental Translation Fund », new series, vol. XVI. London, Royal Asiatic Society, 06.

149,3 Qoschairi. Die Wissenschaft der Mystik, begleitet von Glossen des Fursten des Islam Zakarija al Ansari. Kairo, 1319-1901. Hersg. von Ahmed Ali el-Melihi.

149,3(09) Duret, Th. Saint François d'Assise et le mysticisme au moyen âge. *R. des Idées*, 15 février 07.

149,3(09) Ibn Arabi. Die Entwicklungsstufen der Sufis, türkische Uebersetzung. Konstantinopel, 1303-1886. Vgl. Brockelmann I, 441, nr 26.

149,3(09) Schulz, W. Altjonische Mystik. I. Hälfte. *Studien z. antiken Kultur*, H. 2/3. Wien, Akademischer Verlag, 07.

149,3(09) Thamiry, E. Le mysticisme de saint François de Sales. *R. de Lille*, février 06.

149,6 Bos, C. Pessimisme, Féminisme, Moralisme. Paris, Alcan, 07.

149,7 Sertillanges, A. D. Agnosticisme ou anthropomorphisme. *R. de ph.*, août 06.

149,911 Razionalismo e Ragione. *Civ. c.*, 7 jan., 18 février 05.

149,911 Segond, J. La raison et le rationalisme d'après un livre récent. *Ann. ph. ch.*, avril 07.

149,912(09). Du doute moderne à la foi. Bruxelles, Schepens, 07.

149,915 Ferchat, Jos. Monisme et psychologie. *Et.*, 5 mai 07.

149,915 Fredey, L. Le pluralisme. *R. des Idées*, 15 mars 07.

149,915 Klimke, Fried. Die Philosophie des Monismus. *Jahrb. Ph. sp. Th.*, XXI, 4, 07.

149,915 Lodge, Sir O. La matière et la vie. Paris, Alcan, 07.

149,915 Marcus, H. Die Philosophie des Monopluralismus. Berlin, Ehrbock.

151,3 Schmitz, H. Das Leben der Ameisen und ihrer Gäste. Regensburg, Manz, 06.

151,4 Joachimi-Dege, Marie. Das Wesen des menschlichen Seelen- und Geisteslebens. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 1, 07.

151,56(09) Lods, Ad. La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite. Paris, Fischbacher, 06.

152 Dehove, H. Sur la perception extérieure. *R. de ph.*, févr. 07.

152 Hamelin, O. Essai sur les éléments principaux de la représentation. Paris, Alcan, 07.

152,2 Bonnier, Dr P. La voix. Sa culture physiologique. Théorie nouvelle de la phonation. Paris, Alcan, 07.

152,8 Bourdon, B. La perception du temps. *R. ph.*, mai 07.

152,8 Spearman, C. An economic theory of spatial perception. *Mind*, april 07.

152,8 Petronievics, Branislas. Ueber die Wahrnehmung der Tiefendimension. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 1, 07.

152,8 : 114 Duprat, G. L. La spatialité des faits psychiques. *R. ph.*, mai 07.

153 Bodkin, A. M. The subconscious factors of mental process considered in relation to thought. *Mind*, april 07.

153 Dwelshauwers, G. Raison et intuition. Examen critique de la philosophie de M. Bergson. L'esprit. *R. c. c.*, 28 février, 7 mars 07.

153 Joachimi-Dege, Marie. Das Wesen des menschlichen Seelen- und Geisteslebens. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 1, 07.

153 Mitchell. Structure and growth of Mind. London, Macmillan, 06.

153 Paoli, G. C. Di alcune importanti questioni filosofiche. I. Il problema della conoscenza. II. La libertà del volere. III. L'influenza delle idee nella vita pratica. Palermo, Sandron, 07.

153 Sabine, Dr G. H. The material of Thought. *Ph. R.*, may 07.

153 Segond, J. La raison et le rationalisme d'après un livre récent. *Ann. ph. ch.*, avril 07.

153,1 Lagrésille, H. Monde psychique. Les ordres des idées et des âmes. Paris, Fischbacher, 06.

153,1 Roehrich, M. L'attention. Paris, Alcan, 07.

153,2 Sollier, Dr P. Essai critique et théorique sur l'association en psychologie. Paris, Alcan, 07.

153,7 Charlaix, F. G. Le développement de la personnalité dans l'œuvre de Maurice Barrès. *Ann. ph. ch.*, mars 07.

153,7 Hughes, Percy. Categories of the self (Discussion). *Ps. R.*, nov. 06.

153,7 James, Wil. Le courant de la conscience. *R. de ph.*, mai 07.

153,8 Bodkin, A. M. The subconscious factors of mental process considered in relation to thought. *Mind*, april 07.

154 Surbled, Dr. Aphasie et amnésie. *R. de ph.*, février 07.

155 Pillon, F. Sur l'imagination affective. *R. ph.*, mars 07.

157 de Ribaucourt, Cte Ph. La nature du dilettantisme. *R. n.-s.*, février 07.

157 Huit, Ch. Essai sur les passions par Th. Ribot (Étude critique). *R. de ph.*, mars 07.

157 Lavrand, Dr. L'homme et la douleur. *R. de Lille*, août 04.

157 Pillon, F. Sur l'imagination affective. *R. ph.*, mars 07.
157 Ribot, Th. Sur une forme d'illusion affective. *R. ph.*, mai 07.
157 Urban, W. M. Definition and analysis of the consciousness of value. *Ps. R.*, jan. 07.
157 Voituriez, J. L'expression des émotions et la physionomie. *R. de Lille*, mai 06.
157 Lavrand, Dr. L'homme et la douleur. *R. de Lille*, août 04.
157,1 Levi, G. A. Studi estetici. Cetta di castello, Lapi, 07.
157,1 Muenzel, G. Das Problem der dritten Dimension in der Kunst. *Z. Aesth. u. allg. Kunstwiss.*, II, 2, 07.
157,1 Pitkin, W. B. Reasons for the slight esthetic value of the « Lower Senses ». *Ps. R.*, nov. 06.
157,1 Tumarkin, Anna. Aesthetisches Ideal und ethische Norm. *Z. Aesth. u. allg. Kunstwiss.* (Max Dessoir), II, 2, 07.
157,1 Wernaer, Rob. M. Das aesthetische Symbol. *Z. Ph. ph. Kr.*, 130, 1, 07.
157,1(09) Ortlepp, P. Sir Joshua Reynolds. Ein Beitrag zur Geschichte der Aesthetik des 18. Jahrhunderts in England. Strassburg, Heitz, 07.
157,1(09) Sieper, E. Das Evangelium der Schönheit in der englischen Literatur des 19. Jahrhunderts. Dortmund, Ruhfus, 07.
157,3 Baerwald, Rich. Zur Psychologie des Komischen. *Z. Aest. u. allg. Kunstwiss.* (Max Dessoir), II, 2, 07.
158,2 Wize, Kasimir. Ueber den Zusammenhang von Spiel, Kunst und Sprache. *Z. Aesth. u. allg. Kunstwiss.* (Max Dessoir), II, 2, 07.
158,3 Marie, P. Sur la fonction du langage. *R. de ph.*, mars 07.
158,3 Surbled, Dr. Aphasie et amnésie. *R. de ph.*, février 07.
158,4 Lagrange, M. J. Où en est la question de l'Alphabet? *R. sc. ph. et th.*, avril 07.
158,4 Pellat, S. L'éducation aidée par la graphologie. Paris, Hachette, 06.
158,4 Pellat, G. La graphologie et ses méthodes expérimentales. *R. sc.*, 30 mars 07.
159 Geissler, Kurt. Das Willensproblem. *V. w. Ph.*, XXXI, 1, 07.
159,1 Baumann, J. Kant und Haeckel. Freiheit und Naturnothwendigkeit. Gotha, Thienemann, 06.
159,1 de Gomer, A. Autonomie de l'activité volontaire. *R. de ph.*, avril, mai 07.
159,1 Ewer, Dr B. C. Determinism and indeterminism in motives. *Ph. R.*, may 07.
159,1 Paoli, G. C. Di alcune importanti questioni filosofiche. I. Il problema della conoscenza. II. La libertà del volere. III. L'influenza delle idee nella vita pratica. Palermo, Sandron, 07.
159,1 Flahaut, J. La liberté morale : Lettres à un ami par un étudiant de l'Université de Lille. *R. de Lille*, mai, juin, août 06.
159,2 James, Wil. Les énergies humaines. *R. de ph.*, avril 07.
159,2 James, Wil. Le energie degli uomini (con ritratto). *Leonardo*, febbraio 07.
159,2 Paoli, G. C. Di alcune importanti questioni filosofiche. I. Il problema della conoscenza. II. La libertà del volere. III. L'influenza delle idee nella vita pratica. Palermo, Sandron, 07.

16. Logique.

16(01) Baldwin, J. M. Introduction to experimental logic. *Ps. R.*, nov. 06.

16(01) Marbe. Beiträge zur Logik und ihren Grenzwissenschaften. Frankfurt a. M.

16(02) Savio, C. F. Logica raziocinativa e induttiva e storia della logica. Roma, Ferrari, 07.

16(08) Cevolani, J. Notes sur diverses questions de logique formelle. *R. n.-s.*, février 07.

16(09) Lalande, A. Le mouvement logique. *R. ph.*, mars 07.

16(09) Savio, C. F. Logica raziocinativa e induttiva e storia della logica. Roma, Ferrari, 07.

161 Meinong, A. Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften. *Z. Ph. ph. Kr.*, 130, 1, 07.

163 Gardeil, A. La crédibilité et l'apologétique. *R. thom.*, mars-avril 07.

163 Giran, E. La croyance et la foi. *Coenobium*, janvier 07.

163 Kuhn, B. Du doute moderne à la foi. Bruxelles, Schepens,07.

163 Neveut, Em. Caractère surnaturel de l'acte et de la vertu de foi. *Sci. c.*, nov. 06 ; *R. sc. eccl. et sc. c.*, janv. 07.

163 : 15 Pratt. Psychology of religious belief. New-York, Macmillan.

163 : 15 Radulescu-Motru, C. Psihologia martorului (Psychologie du témoignage). Bucarest, Socec, 06.

163 : 9 Ménégoz, E. Une triple distinction théologique. Observations sur le rapport de la foi religieuse avec la science, l'histoire et la philosophie. *R. th. ph.*, janv. 07.

164 Winter, M. Sur l'introduction logique à la théorie des fonctions. *R. mét. mor.*, mars 07.

165 Bradley, F. H. On truth and copying. *Mind*, april 07.

165 Colvin, S. S. Certain characteristics of experience (Discussion). *Ps. R.*, nov. 06.

165 de la Barre, A. Formules scientifiques et réalités concrètes. Paris, Dumoulin, 07.

165 de Tonquédec, J. La notion de vérité dans la philosophie nouvelle. *Et.*, 20 mars 07.

165 Farges, A. Le critère de l'évidence. *R. thom.*, mars-avril 07.

165 Labeyrie, C. Rôle de la volonté dans la connaissance. Le raisonnement. La science. *Sci. c.*, nov. 06 ; *R. sc. eccl. et sc. c.*, déc. 06, janv. 07.

165 Mc Gilvary, E. B. Pure experience and reality. *Ph. R.*, may 07.

165 Moore, G. E. Mr. Joachim's « Nature of Truth » (Discussion). *Mind*, april 07.

165 Paoli, G. C. Di alcune importanti questioni filosofiche. I. Il problema della conoscenza. II. La libertà del volere. III. L'influenza delle idee nella vita pratica. Palermo, Sandron, 07.

165 Piat, Clodius. Valeur de la raison humaine. *R. n.-s.*, février 07.

165 Sabine, Dr G. H. The concreteness of Thought. *Ph. R.*, march 07.

165 Sabine, Dr G. H. The material of Thought. *Ph. R.*, may 07.

165 SCHILLER, F. C. S. Psychology and Knowledge. *Mind*, april 07.
165 VARISCO, B. Quid est Veritas? *R. f.*, X, 1, gennaio-febbraio 07.
165 WERNICH, Georg. Der Wirklichkeitsgedanke. *V. w. Ph.*, XXXI, 1, 07.
165,1 FARGES, A. Le doute méthodique peut-il être universel? *R. de ph.*, avril 07.
166 LACHELIER, G. Études sur le syllogisme. Paris, Alcan, 07.
168 LABEYRIE, C. Rôle de la volonté dans la connaissance. Le raisonnement. La science. *Sci. c.*, nov. 06; *R. sc. eccl. et sc. c.*, déc. 06, janv. 07.
168,3 D'ADHÉMAR, Rob. Les variations des théories de la science (Brochure). Paris.
168,3 DE GOMER, A. Le problème moral et la science. *R. de ph.*, août 06.
168,3 DE LA BARRE, A. Formules scientifiques et réalités concrètes. Paris, Dumoulin, 07.
168,3 LABEYRIE, C. Rôle de la volonté dans la connaissance. Le raisonnement. La science. *Sci. c.*, nov. 06; *R. sc. eccl. et sc. c.*, déc. 06, janv. 07.
168,3 SAGERET. De l'esprit magique à l'esprit scientifique. *R. ph.*, mars et avril 07.
168,3 VEBLEN, Thorstein. The place of science in modern civilization. *Am. J. Soc.*, march 06.

17. Morale.

17(07) BOS, C. Pessimisme, féminisme, moralisme. Paris, Alcan, 07.
17(01) DE GOMER, A. Le problème moral et la science. *R. de ph.*, août 06.
17(01) EGGER, V. La morale. Le problème des sciences pratiques. Méthode de la morale. *R. c. c.*, 14 février, 7 mars 07.
17(02) IBN ARABI. Compendium der Ethik, ins Türkische übersetzt von Ahmed Muhtar. Konstantinopel, 1314-1896.
17(02) Lalande, A. Précis raisonné de morale pratique. Paris, Alcan, 07.
17(02) NASYROFF. Ethik (tatarisch). Kasan, 1898.
17(02) QUINALY ZADE, Ali. Ethik (3 Teile). Bulaq, 1248-1842.
17(02) QUODAI. Ethik (arabisch und türkisch). Konstantinopel, 1892.
17(08) DSCHEWDET. Ethische Vorschriften für Kinder. Konstantinopel, 1286-1869.
17(08) SELOSSE, L. Le droit à la vie. La mort est le garant de la liberté. *R. de Lille*, février, mars 07.
17(09) AIMÉ, R. P. La morale chrétienne d'après M. Séailles. *Et. fr.*, sept. 06.
17(09) DÉSERS, Léon. Les morales d'aujourd'hui et la morale chrétienne. Paris, Poussielgue, 07.
17(09) ERMINI, Fil. Il pensiero etico e giuridico nel « Quijote » del Cervantes. *R. intern. sc. sociali e discipline ausiliarie*, luglio 05.
17(09) GOUJON, H. La morale de l'Evangile. *R. sc. eccl. et sc. c.*, janv. 07.
171,1 AIMÉ, R. P. La morale laïque d'après M. Séailles. — Le contenu de la morale laïque. *Et. fr.*, mars, avril 07.

171,1 Egger, V. La morale. Résumé des thèses préliminaires. Tableau des concepts moraux. *R. c. c.*, 4 avril 07.
171,1 Flahaut, J. La liberté morale : Lettres à un ami par un étudiant de l'Université catholique de Lille. *R. de Lille*, mai, juin, août 06.
171,1 Fouillée, A. La morale des idées forces. Paris, Alcan, 07.
171,1 Juvalta, E. Prolegomeni a una morale distinta dalla metafisica. Pavia, Bizzoni, 07.
171,1 Tumarkin, Anna. Aesthetisches Ideal und ethische Norm. *Z. Aesth. u. allg. Kunstwiss.* (Max Dessoir), II, 2, 07.
171,1 Lalande, André. Essai de catéchisme moral (1re partie). Observations de MM. Beaulavon, Bernès, Belot. *Bu. S. fr. ph.*, janv. 07.
171,3 Doan, F. C. The phenomenal sanctions of the moral life. *Mind*, april 07.
171,3 Egger, V. La morale. Les idées de fin et de bien. *R. c. c.*, 25 avril 07.
171,3 Perry, Ralph Barton. The conception of moral goodness. *Ph. R.*, march 07.
171,3 Remacle, G. Note sur le problème du mal (essai d'interprétation). *R. mét. mor.*, mars 07.
171,4 Docq, Izmirli. Abhandlung über die Sitten. Konstantinopel. 1289-1872.
171,4 Egger, V. La morale. Les idées de fin et de bien. *R. c. c.*, 25 avril 07.
171,7 Shahan, Thomas J. Practical Religion and University education. *C. Un. B.*, july 05.
171,8 Bouglé. Solidarisme. Paris, Giard et Brière, 07.
171,8 Calò, Giov. L'individualismo etico nel secolo XIX. Napoli, Tessitore, 06.
172 Fonsegrive, G. Morale et Société. Paris, Bloud.
172,3 Laberthonnière, L. L'Eglise et l'Etat. *Ann. ph. ch.*, février 07.
173 Bos, C. Pessimisme, féminisme, moralisme. Paris, Alcan, 07.
173,1 Lecigne, C. Le divorce et le roman contemporain. *R. de Lille*, janv. 06.
174 Buisson, Ferd. La morale professionnelle. L'homme politique. *R. du Mois*, 10 mars 07.
174 Nitobé, Inazo. Bushido, l'âme du Japon. *R. de ph.*, févr. 07.
175 Donohue, Lester B. The ethics of Gambling. *C. Un. B.*, oct. 06.
176 Wylm, Dr Ant. La morale sexuelle. Paris, Alcan, 07.
176,7 Cassagne. La théorie de l'art pour l'art en France. Paris, Hachette.
176,7 de Lubecki, Dr Casimir. La moralité dans l'art. *R. de Lille*, nov. 05.
177,3 Timothée, R. P. De la malice intrinsèque du mensonge. *Et. fr.*, janv., mars 07.
177,5 Lloyd, A. H. Some important situations and their attitudes. *Ps. R.*, jan. 07.
179,7 Marchese di Luna. Il suicidio nel diritto e nella vita sociale. Roma, Loescher, 07.

179,9 Coconnier, Th. La charité d'après saint Thomas d'Aquin. *R. thom.*, mars-avril 07.

1 (A-Z). Philosophes anciens, modernes, contemporains.

1 Nau, F. Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (vi[e] et vii[e] s.) suivies du Traité d'**Ahoudemmeh** sur l'homme. Textes syriaques inédits, traduits et annotés dans *Patrologia orientalis*, t. III, 1, 06. Paris, Firmin-Didot.

1 Carpentier, A. Le B. **Albert le Grand** : Discours prononcé à la fête patronale des Facultés des sciences. *R. de Lille*, mars 07.

1 Marchesini. La vita e il pensiero di R. **Ardigo**. Milano, Hoepli, 07.

1 **Aristote**. Physique. II. Traduction et commentaire par O. Hamelin. Paris, Alcan, 07.

1 Fuller, B. A. G. The Theory of God in Book Λ of **Aristotle**'s Metaphysics. *Ph. R.*, march 07.

1 Gillet, M. Les éléments psychologiques du caractère moral d'après **Aristote**. *R. sc. ph. et th.*, avril 07.

1 de Lubecki, D[r] Cas. Le beau selon saint **Augustin**. *R. de Lille*, avril 06.

1 Van Cauwelaert, F. L'empirio-criticisme de Richard **Avenarius**. *R. n.-s.*, février 07.

1 Abbott van Dyck, Edw. **Avicenna**'s Offering to the Prince, a compendium on the soul by Abu Aly al Husayn ibn Abdallah ibn Sina, translated from the arabic original. Gedruckt Verona, 06.

1 **Avicenna**. Oeconomica Maschriq, 06, n° 21, 22 u. 23.

1 **Avicenna**. Das Buch der Genesung der Seele, eine philosophische Enziklopädie **Avicennas**, übersetzt und erläutert von M. Horten. Leipzig und New-York, Haupt, 07.

1 Mehren, M. A. F. Traités mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sînâ ou d'**Avicenne**. Texte arabe publié d'après les manuscrits du British Museum, de Leyde et de la Bibliothèque bodleyenne avec l'explication en français.

1 Winter, M. Ueber **Avicennas** Opus egregium de anima. Liber sextus naturalium. Wissenschaftl. Beilage zu dem Jahresbericht des K. Theresien-Gymnasiums für das Schuljahr 02-03. München, 03.

1 Vulliaud, P. **Ballanche**. Pensées et fragments. Paris, Bloud, 07.

1 Brunetière, F. Honoré de **Balzac**. Paris, Calman-Lévy, 07.

1 Charlaix, F. G. Le développement de la personnalité dans l'œuvre de M. **Barrès**. *Ann. ph. ch.*, mars 07.

1 Samuel, E. Die Realität des Psychischen bei Fr. Ed. **Beneke**. Diss. Würzburg, 07.

1 Dwelshauwers, G. Raison et Intuition. Examen critique de la philosophie de M. **Bergson**. L'esprit. *R. c. c.*, 7, 28 février, 7 mars 07.

1 Albert, P. La philosophie de **Berthelot**. *Ét.*, 20 avril 07.

1 Gnesotto. Attilio. La relatività e l'assolutezza del conoscere negli scritti filosofi di Francesco **Bonatelli**. Padova, 07.

1 Meier, Joh. Robert **Boyles** Naturphilosophie. *Ph. Jahrb.*, XX, 2, 07.

1 Delmont, Th. Ferdinand **Brunetière**. L'homme. Le critique ; l'orateur, le catholique. *R. de Lille*, février, mars 07.

1 Thévenin, H. Les œuvres de M. **Brunetière**. *Ét. fr.*, mars 07.

I **Buddhas**, Gotamo. Reden. Uebers. von K. Neumann. München, Piper, 07.

I Lorette, F Religion, morale et science d'après M. Ferdinand **Buisson**. *Demain*, 12 janv. 07.

I Ryan, M. J. **Coleridge**. *C. Un. B.*, july 06.

I Caird. Philosophie sociale et religieuse d'A. **Comte**, trad. de l'anglais. Paris, Giard et Brière, 07.

I Calippe, Ch. Les premières vues d'Auguste **Comte** sur le catholicisme. *Quinz.*, 16 mars 07.

I Salomon, Mich. Aug. **Comte** (collection « Philosophes et Penseurs »). Paris, Bloud, 06.

I Mentré, F. La philosophie des sciences d'après **Cournot**. *R. de ph.*, sept. 06.

I Moore, Henry L. The personality of Antoine Augustin **Cournot**. *Q. J. Economics*, may 05.

I Thouverez, Em. **Darwin**. Paris, Bloud, 07.

I Mallet, F. L'œuvre du cardinal **Dechamps** et les progrès récents de l'apologétique. *Ann. ph. ch.*, mars 07.

I Spinoza. **Descartes'** Prinzipien der Philosophie, auf geometrische Weise begrundet. Uebers. und hersg. von A. Buchenau. Leipzig, Dürr, 07.

I Baudrillart, A. L'apologétique philosophique de Mgr **d'Hulst**. *R. prat. d'ap.*, 1er mars 07.

I Raymond, R. P. Les œuvres de **Duns Scot**. *Ét. fr.*, avril 07.

I Ravá, Ad. Il socialismo di **Fichte** e le sue basi filosofico-giuridiche. Milano, Sandron, 07.

I **Gazali**. Der Beginn der richtigen Leitung (Sammelband). Kairo, 1306-1889.

I Simmel, G. Kant und **Goethe**. S. : Kultur in Wiss. I, 07.

I Westenberger, J. **Galeni** qui fertur de qualitatibus incorporeis libellus. Diss. Marburg, Elwert, 06.

I Gomez Izquierdo, Alb. Un filosofo catalan : Antonio **Gomellas y Cluet**. *Cultura espanola*, febbraio 07.

I Buddhas, **Gotamo**. Reden. Uebers. von K. Neumann. München, Piper, 07.

I Dudden, F. Homes. **Gregory the Great**, his place in history and thought. New-York, Longmans, 05.

I Baumann, J. Kant und **Haeckel**. Freiheit und Naturnothwendigkeit. Gotha, Thienemann, 06.

I **Haeckel**, Ern. Religion et évolution. Paris, Schleicher, 07.

I Hansen, A. **Haeckels** Welträtsel und Herders Weltanschauung. Giessen, Töpelmann, 07.

I Grosjean, J. Arthur **Hannequin** et son œuvre. *R. mét. mor.*, mars 07.

I **Hegel**, G. G. F. Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, trad. da B. Croce. Bari, Laterza, 07.

I **Heraklit**. Also sprach Herakleitos. Heraklits Schrift « Ueber das All ». Deutsch von M. Kohn. Hamburg, Verlag Eigen, 07.

I Krings, Karl. Darf der Mensch nach den Prinzipien **Herbarts** erzogen werden ? *Ph. Jahrb.*, XX, 2, 07.

I Hansen, A. Haeckels Welträtsel und **Herders** Weltanschaung. Giessen, Töpelmann, 07.

I Jacoby, G. **Herders** und Kants Aesthetik. Leipzig, Dürr, 07.

| Giraud, V. Idées morales d'**Horace** (collection « Philosophes et Penseurs »). Paris, Bloud, 07.
| Petre, M. D. Two of **Ibsen's** greatest works (La philosophie d'Ibsen). *New-York R.*, nov.-déc 06.
| Michelet, G. L'expérience religieuse d'après William **James**. *R. Clergé français*, 15 janv. 07.
| Baumann, J. **Kant** und Haeckel. Freiheit und Naturnothwendigkeit. Gotha, Thienemann, 06.
| Cantoni. **Kant**. Torino, Bocca, 07.
| Cohen. Kommentar in **Kants** Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, Dürr, 07.
| Jacoby, G. Herders und **Kants** Aesthetik. Leipzig, Dürr, 07.
| **Kant**, Im. Kritik der praktischen Vernunft. 5. Aufl. Hersg. von Vorländer. Leipzig, Dürr, 07.
| **Kant**, Im. Kleinere Schriften zur Naturphilosophie. 2. Aufl. Hersg. v. O. Buek. Leipzig, Dürr, 07.
| **Kant**, Em. Critica del Giudizio, trad. da R. Gorgiulio. Bari, Laterza, 07.
| Lanusse, Eug. Étude philosophique à propos de la théodicée de **Kant**. Le Puy, 07.
| Simmel, G. **Kant** und Goethe. S. : Kultur in Wiss. I, 07.
| Weissfeld, Dr M. **Kants** Gesellschaftslehre. Bern, 07.
| **Lamennais**. Lettres inédites, publiées par F. Duine. *Quinz.*, 16 février 07.
| Leblond, Marius-Ary. La philosophie de M. Félix **Le Dantec**. *Mercure de France*, 15 mars 07.
| Krarup, H. Die Metaphysiologie Alfr. **Lehmanns**, krit. erläutert. Berlin, Walther, 07.
| Görland, A. Der Gottesbegriff bei **Leibniz**. Ein Vorwort zu seinem System. *Ph. Arbeiten*, I. Bd., 3. H. Giessen, Töpelmann, 07.
| Vidari, Dr A. La vita e la filosofia di **Leibnitz**. *Athenaeum*, marzo 07.
| Grassi Bertazzi. Ejame critico della filosofia di G. H. **Lewer**. 1^a parte. Messina, Trimarchi.
| Bastide. **Locke** et ses théories politiques. Paris, Leroux.
| Dunning, Wm. A. The political Philosophy of John **Locke**. *Political Sc. Quart.*, june 05.
| Pace, Edw. A. Locke's influence on modern thought. *C. Un. B.*, january 05.
| Helm, R. **Lucian** und Menipp. Berlin, Teubner, 06
| **Maine de Biran**. Correspondance de **Maine de Biran** avec M. De Gérando. *R. de Lille*, février 07.
| Croce, Benedetto. Materialismo storico ed economia **Marxistica**, 2^a ed. Palermo, Sandron, 07.
| Appel, Ernst. Leone **Medigos** Lehre vom Weltall und ihr Verhältnis zu griechischen und zeitgenössischen Anschauungen. *Arch. G. Ph.*, XIII, 3, 07.
| Helm, R. Lucian und **Menipp**. Berlin, Teubner, 06.
| Salembier, Dr L. **Michelet** : sa vie, sa méthode, ses idées, son style. *R. de Lille*, janv. 06.
| **Montaigne**, Michel. Essais, publiés par F. Strowski. Paris, Hachette, 07.

I Székely, Dr G. Il sistema pedagogico di P. **Natorp**. *Athenaeum*, marzo 07.

I Baudin, E. La philosophie de la foi chez **Newman**. *R. de ph.*, sept. 06. Imprimerie de Montligeon, 06.

I de Grandmaison, L. John Henry **Newman** considéré comme maître. *Et.*, 20 déc. 06.

I Carra de Vaux, Bron. **Newton** (collection « Philosophes et Penseurs »). Paris, Bloud, 07.

I Horneffer, E. **Nietzsches** letzte Schriften. Jena, Diederichs, 07.

I Prat, F. **Origène**. Paris, Bloud, 07.

I Bornhausen, K. Die Ethik **Pascals**. *Stud. d. neueren Protestantismus*, H. 2. Giessen, Töpelmann, 07.

I Sichler, Alb. Ueber falsche Interpretation des kritischen Realismus Wundts und Beurteilung von O. **Pfisters** kritischen Transzendental-Realismus. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 1, 07.

I Lemonnyer, A. L'air comme séjour d'anges, d'après **Philon d'Alexandrie**. *R. sc. ph. th.*, avril 07.

I Massebieau, L. et Bréhier, E. Essai sur la chronologie de la vie et des œuvres de **Philon**. *R. Hist. des Relig.*, LII, 3 et LIII, 1.

I Huit, Ch. Le **platonisme** dans la France du xviie siècle. *Ann. ph. ch.*, avril 07.

I **Platos** Staat. Uebers. von Schleiermacher. 3. Aufl. Leipzig, Dürr, 07.

I von Kleemann, A. Das Problem d. **platonischen** Symposion. Wien, Selbstverlag, 07.

I Pillon, F. Un ouvrage récent sur la philosophie de **Renouvier**. *Ann. ph.*, XVIe année, 05. Paris, Alcan.

I Ortlepp, P. Sir Joshua **Reynolds**. Ein Beitrag zur Geschichte der Aesthetik des 18. Jahrhunderts in England. Strassburg, Heitz, 07.

I Bessmer, J. **Rosmini** und Rosminianismus. *St. M.-L.*, LXXII, 4, 07.

I **Schelling**, Fr. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Hrsg. von O. Braun. Leipzig, Quelle u. Meyer, 07.

I Ofner, J. **Schiller** als Vorgänger des wissenschaftlichen Sozialismus. Leipzig, Barth, 07.

I Platos Staat. Uebers. von **Schleiermacher**. 3. Aufl. Leipzig, Dürr, 07.

I Ebstein, W. **Schopenhauer**, seine wirkliche und vermeintliche Krankheiten. Stuttgart, Enke, 07.

I Weidel, Karl. **Schopenhauers** Religionsphilosophie. *Arch. G. Ph.*, XIII, 3, 07.

I Weiss, O. Zur Genesis der **Schopenhauerschen** Metaphysik. Leipzig, Thomas, 07.

I Baensch, Otto. Die Entwicklung des Seelenbegriffs bei **Spinoza** als Grundlage für das Verständnis seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute. *Arch. G. Ph.*, XIII, 3, 07.

I Kerlen, J. **Spinoza** de Sophist. *St.*, LXVII, 4, 07.

I **Spinoza**. Ethique, trad. inédite de Boulainvilliers, publiée par F. Colonna d'Istria. Paris, Colin.

I **Spinoza**. Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Uebers. und hrsg. von Gebhardt. Leipzig, Dürr, 07.

1 de **Spinoza**, B. Uebers. von C. Gebhardt. 2 vol. Leipzig, Dürr, 07.
1 **Spinoza**. Descartes' Prinzipien der Philosophie, auf geometrische Weise begründet. Uebers. und hrsg. von A. Buchenau. Leipzig, Dürr, 07.
1 Tumarkin, Anna. Zu **Spinozas** Attributenlehre. *Arch. G. Ph.*, XIII, 3, 07.
1 Horn, E. Max **Stirners** ethischer Egoismus. Berlin, Simion, 07.
1 Hémon, C. La philosophie de M. **Sully Prudhomme**. Paris, Alcan, 07.
1 Leo, J. J. G. **Sulzer** und die Entstehung seiner allgemeinen Theorie der schönen Künste. Berlin, Frensdorff, 07.
1 Lecigne, C. H. **Taine** d'après sa correspondance. *R. de Lille*, janv., février 05.
1 Salomon, Michel. H. **Taine**. Paris, Bloud, 07.
1 Coconnier, Th. La charité d'après saint **Thomas d'Aquin**. *R. thom.*, mars-avril 07.
1 Pègues, R. Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint **Thomas d'Aquin**. Toulouse, Privat, 07.
1 Sertillanges, A. D. L'idée de création dans saint **Thomas d'Aquin** *R. sc. ph. th.*, avril 07.
1 Mc Cormick, P. J. Two catholic mediaeval educators : I. **Vittorino da Feltre**. *C. Un. B.*, oct. 06.
1 Sichler, Alb. Ueber falsche Interpretation des kritischen Realismus **Wundts** und Beurteilung von O. Pfisters kritischen Transzendental-Realismus. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 1, 07.

2. Philosophie de la religion. — Théodicée.

1 : 2(01) Leenhardt, F. Le chrétien et la philosophie. *R. th. et quest. relig.*, déc. 06.
1 : 2(01) Martinetti, P. La funzione religiosa della filosofia. *R. f.*, X, 1, gennaio-febbraio 07.
1 : 2(01) Michelet, G. L'expérience religieuse d'après William James. *R. Clergé français*, 15 janv. 07.
1 : 2(01) Porret, J. A. Au sujet de la conversion. Quelques remarques sur la théorie de W. James, dans son livre « L'expérience religieuse ». *R. th. ph.*, janv. 07.
1 : 2(01) Sertillanges, A. D. Agnosticisme ou anthropomorphisme. *R. de ph.*, août 06.
1 : 2(01) : 15 de Fursac, Dr Rogues. Notes de psychologie religieuse : les conversions. *R. ph.*, mai 07.
21,1 Gardair, J. La transcendance de Dieu. *R. de ph.*, février 07.
21,1 Lobstein, P. Etudes sur la doctrine chrétienne de Dieu. *R. th. ph.*, janv. 07.
21,1 Moissant, Xavier. L'existence d'un Dieu personnel. *Ét.*, 5 avril 07.
21,1 Sertillanges, A. D. Réponse à M. Gardair. *R. de ph.*, février 07.
21,2 Halleux, J. A propos d'un livre sur l'existence de Dieu. *R. n.-s.*, février 07.
21,2 Le Roy, E. Comment se pose le problème de Dieu. *R. mét. mor.*, mars 07.

21,2 Piat, Cl. La raison et la croyance en Dieu. *R. Inst. cath. Paris*, nov.-déc. 06.
211 Kerby, Wil. J. Atheism and Socialism. *C. Un. B.*, july 05.
211 Piat, Cl. La logique de l'athéisme. *R. prat. apol.*, 15 janv. 07.
211 Piat, Cl. De la croyance en Dieu. Paris, Alcan, 07.
211 Piat, Cl. La raison et la croyance en Dieu. *R. Inst. cath. Paris*, nov.-déc. 06.
213 Sertillanges, A. D. L'idée de création dans saint Thomas d'Aquin. *R. sc. ph. th.*, avril 07.
215 Aveling, Fr. Science and Faith Westminster Lectures. London, Sands, 06.
215 Ménégoz, E. Une triple distinction théologique. Observations sur le rapport de la foi religieuse avec la science, l'histoire et la philosophie. *R. th. ph.*, janv. 07.
215 Pfannkuche, A. Religion und Naturwissenschaft in Kampf und Frieden. Aus *Natur u. Geisteswelt*, 141. Bändchen. Leipzig, Teubner, 06.
215 Zihni Mustafa. Wissenschaft und Islam. Ohne Ort, 1898.
216 Lavrand, D^r. L'homme et la douleur. *R. de Lille*, août 04.
216 Remacle, G. Note sur le problème du mal (essai d'interprétation). *R. mét. mor.*, mars 07.
216 Sharpe, A. B. Evil : its nature and cause. Westminster Lectures. London, Sands, 06.
219,11 Dessoulavy, C. L'infini confus. *R. de ph.*, mars 07.
219,11 Garrigou-Lagrange, R. Le Dieu fini du pragmatisme. *R. sc. ph. et th.*, avril 07.
219,11(09) Gabrieli, Dr Gius. Un capitolo di Teodicea musulmana ovvero gli attributi divini secondo la « Umm al barâhin di as-Sunûsi ». Trani, 1901.
219,12 Lebreton. La notion du miracle. *R. prat. apol.*, 15 janv. 07.
219,12 Louwerens, G. J. J. Het wonder en eenige wonderlijke citaten. *St.*, LXVII, 2, 07.
219,12 Marsh, Gideon W. B. Miracles. Westminster Lectures. London, Sands, 06.
239 Michelet, Georges. Contingentisme et apologétique néopositiviste. *Bu. l. eccl.*, avril 07.
239(09) Baudrillart, A. L'apologétique philosophique de Monseigneur d'Hulst. *R. prat. apol.*, 1er mars 07.

3. Philosophie des sciences sociales.

1 : 3(01) Fournière, E. L'individu, l'association et l'État. Paris, Alcan, 07.
1 : 3(01) Palante, G. Anarchisme et individualisme : essai de psychologie sociale. *R. ph.*, avril 07.

33. Économie politique.

1 : 33(01) de Tarde, Alfred. L'idée de juste prix. Étude de psychologie économique. Paris, Alcan, 07.
335 Le Bon, Gust. Psychologie du socialisme. 5e éd. Paris, Alcan, 07.
1 : 335(01) Munerati, D. Per un concetto morale del diritto di proprietà. *R. int. sc. sociali e discipline ausiliarie*, février 06.

34. Philosophie du droit.

1 : 34(01) Berolzheimer, F. System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. Bd. IV : Philosophie des Vermögens. München, Beck, 07.

1 : 34(01) Bozi, A. Untersuchungen über die Prinzipien des Rechtes. *Ann. der Naturphilos.*, April 06, V, 2.

1 : 34(01) del Vecchio, G. Il concetto del diritto. Bologna, 06.

1 : 34(01) Habrucker, Walther. Ueber den Grund der Möglichkeit von Rechtsbegriffen a priori innerhalb der formalen Jurisprudenz. *Phil. Wochenschrift* (Renner), Bd. I, 1/2, 3/4, 07.

1 : 34(01) Hammer, K. V. La socialisation du droit. *R. int. Sociol.*, juil. 05.

1 : 34(01) Miceli. La norma giuridica. I. Elemento formale. Palermo, Reber, 06.

1 : 34(01) Neybour, J. Le collectivisme du code (Essai de collectivisme juridique) *R. socialiste*, février 06.

1 : 34(01) Pagano, A. Filosofia del diritto. *R. f.*, X, 1, gennaio-febbraio 07.

1 : 34(01) Rava, Adolfo. I compità della filosofia, di fronte al diritto. Roma, Loescher, 07.

1 : 34(01) Ruyssen, Th. La guerre et le droit. *R. mét. mor.*, nov. 06.

1 : 34(01) Vanni, Icilio. Saggi di filosofia sociale e giuridica. Bologna, Zanichelli, 06.

1 : 34(09) Boucaud, Ch. L'histoire du droit et la philosophie de l'action. *R. de ph.*, mai 07.

37. Pédagogie.

1 : 37 Habrich, L. Pädagogische Psychologie. 2. Teil : Das Strebevermögen. Kempten, Kösel, 03.

1 : 37 Pègues, Th. Des droits de l'État en matière d'enseignement. *R. thom.*, nov.-déc. 06.

1 : 37 Pellat, S. L'éducation aidée par la graphologie. Paris, Hachette, 06.

1 : 37 Pellegrini, Carlo. S. Tommaso e gli studi del Clero. *Scuol. c.*, juil. 04.

1 : 37 Piazzi, A. La ginnastica dello spirito nella pedagogia del secolo XIX. *R. f.*, X, 1, gennaio-febbraio 07.

1 : 37 Welton, J. Principles and Methods of Teaching. London, 06.

1 : 37(09) Mc Cormick, P. J. Two catholic mediaeval educators. I. Vittorino da Feltre. *C. Un. B.*, oct. 06.

4. Philologie.

1 : 4(01) de la Grasserie, R. Étude de linguistique et de psychologie. De la catégorie du genre. Paris, Leroux, 06.

1 : 4(01) Hiemer. Das Problem des Ursprungs der Sprache. *Preussische Jahrb.*, 125. Bd, 1. H., 06.

1 : 4(01) Gianni, C. Monogenesi del linguaggio e monogenesi della specie. *Scuol. c.*, avril 05.

1 : 4(01) MAUTHNER, F. Beiträge zu einer Kritik der Sprache. 2. Aufl. Stuttgart, Cotta Nachfolger, 06.

1 : 4(01) WIZE, Kasimir. Ueber den Zusammenhang von Spiel, Kunst und Sprache. *Z. Aesth. u. allg. Kunstwiss.*, 11, 2, 07.

5-6. Philosophie des sciences.

1 : 5(01) FRISCHEISEN-KÖHLER, Max. Ueber die Grenzen der naturwissenschaftichen Begriffsbildung. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 1, 07.

1 : 51(01) DE PESLOUAN, C. Lucas. Sur les fondements de l'arithmétique. *R. de ph.*, avril, mai 07.

1 : 51(01) WINTER, M. Sur l'introduction logique à la théorie des fonctions. *R. mét. mor.*, mars 07.

1 : 52(09) DE ABADAL, R. P. Juan. La Cosmogonia Mosaica en sus relaciones con la ciencia y los descubrimientos modernos. Barcelona, Gili, 06.

1 : 53(01) DELOBEL, E. Physique et métaphysique. *R. de Lille*, janv. 06.

1 : 53(09) HAAS, Arthur Erich. Antike Lichttheorien. *Arch. G. Ph.*, XIII, 3, 07.

1 : 57(01) BECHTEREW. L'activité psychique de la vie, trad. du russe par le Dr Keraval. Paris, Cocoz, 07.

1 : 57(01) DASHE, A. La variété des formes vivantes et la fixité du fonds vital. *R. D. Mo.*, 1er janv. 07.

1 : 57(01) EUCKEN, Rudolf. Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. Leipzig, Veit, 07.

1 : 57(01) FOUILLÉE, A. A propos de l'idée de vie chez Guyau. Discussion. *R. mét. mor.*, nov. 06.

1 : 57(01) GEMELLI, Agostino. I nuovi orizzonti della biologia. *R. intern. sc. sociali e discipline ausiliarie*, agosto 06.

1 : 57(01) HABRICH, L. Leben und Seele. Kempten, Kösel, 06.

1 : 57(01) KRISCHE, P. Excelsior. Kurzer, gemeinverständlicher Abriss über eine neue Religion und Lebensphilosophie. Bd. I. Leipzig, Lotus-Verlag, 04.

1 : 57(01) OPPENHEIM, Paul. La critique de la connaissance dans les théories biologiques du temps présent (en allemand). *Ann. der Naturphil.*, déc. 05.

1 : 57(01) PAULESCO, D^r. Physiologie philosophique. Définition de la physiologie. Méthode expérimentale. Génération spontanée et Darwinisme. Leçons professées à l'Université de Bucarest. Paris, Bloud, 06.

1 : 57(01) VON ASTER, E. Ueber die erkentnistheoretischen Grundlagen der biologischen Naturwissenschaften. *V. w. Ph.*, XXX, 4, 06.

1 : 57(01) WARD, Lester F. Les forces phylogénétiques. *R. int. Sociol.*, nov. 05.

1 : 57(01) WARRIN. La synthèse concrète. Étude métaphysique de la vie. Paris, Bodin, 06.

1 : 57(01) WASMANN, E. Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie. 3. Aufl. Freiburg, Herder, 06.

1 : 57(01) LAVRAND, D^r. De la notion de la vie. *R. de Lille*, juin 05.

1 : 57(01) LOEB. The dynamics of living matter. Columbia University, biolog. Series, VIII, 06.

1 : 57(01) Massetani, G. Forza, vita, psiche. Livorno, Debatte, 06.
1 : 57(01) Lodge, Sir O. La matière et la vie. Paris, Alcan, 07.
1 : 57(01) Windle, B. C. A. The Secret of the Cell. Westminster Lectures. London, Sands, 06.
1 : 57(09) Modugno, G. Il concetto della vita nella filosofia greca. Bitonto, Garofalo, 07,
1,612(01) Paulesco, Dr. Physiologie philosophique. Définition de la physiologie. Méthode expérimentale. Génération spontanée et Darwinisme. Leçons professées à l'Université de Bucarest. Paris, Bloud, 06.

7 et 8. Philosophie des beaux-arts.

1 : 7 (01) Cassagne. La théorie de l'art pour l'art en France. Paris, Hachette.
1 : 7 (01) De Laey, K. Kunstprincipen. *Diet. W.*, I, 6, 06.
1 : 7 (01) Gaultier, P. Le sens de l'art, sa nature, son rôle, sa valeur. Paris, Hachette, 06.
1 : 7 (01) Magnin, E. L'art et l'hypnose. Interprétation plastique d'œuvres littéraires et musicales. Paris, Alcan, 07.
1 : 7 (01) Meschendörfer, A. Vorträge über Kultur und Kunst. Kronstadt, Zeidner, 06.
1 : 7 (01) Streintz, O. Wahrheit, Freiheit und Zweck in der Kunst. Graz, Selbstverlag, 07.
1 : 7(01) Wize, Kasimir. Ueber den Zusammenhang von Spiel, Kunst und Sprache. *Z. Aesth. u. allg. Kunstwiss.*, II, 2, 07.
1 : 7(09) Borinski, Karl. Dante und Michelangelos « Jüngstes Gericht ». *Z. Aesth. u. allg. Kunstwiss.*, II, 2, 07.
1 : 7(09) Spitzer. Apollinische und dionysische Kunst. *Z. Aesth. u. allg. Kunstwiss.* (Dessoir), I, 3, 06.
1 : 72(01) Lipps, Th. Ueber einfache Formen der Baukunst. München, Franz, 06.
1 : 78(01) Abert. Die musikästhetischen Anschauungen der früheren christlichen Kirche. *Z. Aesth. u. allg. Kunstwiss.*, I, 4, 06.
1 : 78(01) Gandillot, M. Théorie de la musique. *R. scient.*, 30 mars, 6 avril 07.
1 : 78(01) Ingegnieros. Le langage musical et les hystériques. Paris, Alcan, 06.
1 : 8(01) Cohn, Jonas. Die Anschaulichkeit der dichterischen Sprache. *Z. Aesth. u. allg. Kunstwiss.* (Max Dessoir), II, 2, 07.
1 : 8(01) Kircher, Erwin. Philosophie der Romantik. Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena, 06.

9. Philosophie de l'histoire.

1 : 9(01) Balbino, Giuliano. Il concetto psicologico della storia. Torino, Clausen, 07.
1 : 9(01) Battaini, Domenico. I limiti della critica storica ed i suoi punti di convergenza colla filosofia e la teologia. *Scuol. c.*, mai, juin 04.
1 : 9(01) Croce, Benedetto. Materialismo storico ed economia Marxistica, 2a ed. Milano, Sandron, 07.

1 : 9(01) Frischeisen-Köhler, Max. Ueber die Grenzen der naturwissensch. Begriffsbildung. 1. Die Geschichte als Wirklichkeitswissenschaft. 2. Die Wertbeziehung als Prinzip der histor. Begriffsbildung. *Arch. syst. Ph.*, XII, 4, 06.

1 : 9(01) Garski, S. Materjalistyczne pojmowanie dziejow a etyka. Lemberg, 06.

1 : 9(01) Pellegrini, Carlo. Di alcuni criteri moderni nello studio della storia. *Scuol. c.*, mars 06.

1 : 9(01) Rashdall, Hastings. Causality and the principles of historical evidence. *Pro. Arist. S.*, N. S., vol. VI, 06.

1 : 9(01) Renner. Der histor. Materialismus und die Ethik. *Ph. Wochenschrift u. Litteratur-Zeitung* (Renner), Bd. II, nº 11, 12, 13, 06.

1 : 9(01) Rod, Ed. Le matérialisme historique et M. G. Ferrero. *Corr.*, 10 déc. 06.

1 : 9 : 3 Richard, G. Les obscurités de la notion sociologique de l'histoire (Revue générale). *R. ph.*, déc. 06.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Seb. Reinstadler. — Elementa Philosophiae scholasticae. 2 vol. ed. 3a. Friburgi, Herder, 1907.
R. P. Dom Besse. — Veillons sur notre Histoire. Paris, Librairie des Saints-Pères, 1907.
A. Gemelli. — Per l'Evoluzione. Pavia, Fr. Fusi, 1906.
T. H. Johnson. — The Argument of Aristotle's Metaphysics. New-York, Lehmke and Büchner, 1906.
J. Camauër. — Quelques mots à propos du dernier débat parlementaire sur le Congo. Bruxelles, Schepens, 1907.
O. Merten. — L'état présent de la Philosophie. Namur, Wesmael-Charlier ; Paris, Amat, 1907.
Marcel Rifaux. — Les conditions du retour au catholicisme. Paris, Plon-Nourrit, 1907.
Annuaire complet du Clergé belge. Bruxelles, Schepens, 1907.
Simon Weber. — Nochmals die Textfrage im Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin. Freiburg, Herder, 1907.
Léon Désers. — Les morales d'aujourd'hui et la morale chrétienne. Paris, Poussielgue, 1907.
Abbé de Gibergues. — Par l'Espérance. Paris, Poussielgue, 1907.
J. Guibert. — La Piété. Paris, Poussielgue, 1907.
A. Farges. — Le livre de la Certitude. Études philosophiques, t. IX. Paris, Berche et Tralin, 1907.
M. Weissfeld. — Kants Gesellschaftslehre. Bern, Scheitlin, Spring u. Cie, 1907.
Th. Delmont. — Ferdinand Brunetière. Paris, Lethielleux, 1907.
Sollier. — L'association en Psychologie. Paris, Alcan, 1907.
Spinoza. — L'Éthique, trad. inédite du comte Henri de Boulainvilliers, publiée par F. Colonna d'Istria. Paris, Colin, 1907.
F. Strowski. — Pascal et son temps. Ire Partie : De Montaigne à Pascal. Paris, Plon, 1907.
Apologetische Vorträge, herausgegeben vom Volksverein für das katholische Deutschland. München-Gladbach, Zentralstelle des Volksvereins, 1907.
Apologetische Volksbibliothek. Ibid.
H. Taine. — Sa Vie et sa Correspondance. Paris, Hachette, 1907.
P. Batiffol. — Questions d'enseignement supérieur ecclésiastique. Paris, Lecoffre, 1907.
Clodius Piat. — De la croyance en Dieu. Paris, Alcan, 1907.
Cam. Trivero. — Il problema del Bene. Torino, Clausen, 1907.
Edouard Le Roy. — Dogme et Critique. Paris, Bloud, 1907.

VIENT DE PARAITRE

D. Mercier, *Psychologie.* Aus den französischen übersetzt von L. Habrich. Bd. I : *Das organische und das sinnliche Leben.* Kempten und München, Jos. Kösel, 1906.

Traité élémentaire de Philosophie

A L'USAGE DES CLASSES

édité par des professeurs de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain.

L'ouvrage paraît simultanément en *deux* éditions.

ÉDITION A.

Tome I.

Introduction et notions propédeutiques, par D. Mercier.
Cosmologie, par D. Nys.
Psychologie (avec planches)
Critériologie } par D. Mercier.
Ontologie

Tome II.

Théodicée, Logique, par D. Mercier.
Philosophie morale, par J. Forget.
Histoire de la philosophie, par M. De Wulf.
Vocabulaire et thèses.

ÉDITION B.

Tome I.

Introduction et notions propédeutiques, par D. Mercier.
Logique, »
Ontologie, »
Psychologie (avec planches), »

Tome II.

Critériologie, par D. Mercier.
Cosmologie, par D. Nys.
Philosophie morale, par J. Forget.
Théodicée, par D. Mercier.
Histoire de la philosophie, par M. De Wulf.
Vocabulaire et thèses.

Deux forts volumes in-8° au prix net de 7 francs les deux volumes. — Le port en sus. — Sans réduction pour les abonnés.

Quatorzième année | N° 3 | Août 1907

Revue Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Fondateur : D. MERCIER

Secrétaire de la Rédaction : M. DE WULF



N° 55 de la collection

LOUVAIN

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

1, rue des Flamands, 1

PARIS, Félix Alcan, Boulevard St-Germain, 108. — LONDRES, Burns et Oates, 18, Orchard Street.
TORINO, Carlo Clausen, 1, via Po.



Son Éminence le Cardinal MERCIER,
Fondateur de la *Revue Néo-Scolastique*.

IX.

LETTRE DE FRANCE.

POUR L'INTELLECTUALISME.

La « Philosophie nouvelle » n'a plus besoin d'être exposée. Malgré la densité bien connue de ses maximes, malgré surtout les armures algébriques dont elle les a enveloppées, et qui captivaient le plus notre curiosité, elle est maintenant si répandue, elle a rencontré tant de sympathie qu'elle est plutôt trop surchargée d'interprétations, et mal servie par ses interprètes. Les plus intéressants rapprochements ont été faits entre les diverses adaptations que l'on a essayées de cette même idée du *Devenir*. On a vu notamment quel lien relie l'œuvre de M. Loisy à celle de M. Le Roy, et que l'une et l'autre se rencontrent dans l'esprit poétique de M. Fogazzaro avec un progressisme social. A ceux qui pénétrèrent plus avant il apparait encore que sans M. Boutroux et sa glorification de la contingence, sans M. Bergson et sa théorie de la liberté, les thèses de M. Blondel sur l'*Action* ne fussent jamais nées. Et toute la légion de penseurs qui, après William James, font de l'expérience intime et de la vie la base de la morale et de la religion — lesquels, de quelque nom qu'ils s'appellent, ne sont que des apôtres de la Raison pratique — n'ont plus à ajouter un dithyrambe à leurs odes philosophiques. La mesure est pleine. Les bibliothèques craquent. Il va

falloir que ces beaux esprits se dénigrent entre eux pour que quelque chose de nouveau se dise. Car pour leurs détracteurs, doctrinaires du passé, et, comme l'on sait, philistins déterminés, ils ne réussissent à rien, pas même à se faire entendre, tandis que de tous les côtés, dans tous les pays, toutes les têtes, frappées et fertilisées par l'admiration, sont à la merci d'un mot, d'un calembour mystique, d'un soupir subliminal échappé à l'un de ces messieurs.

Cependant, en face de ce succès, qui tient du prodige, l'Église maintient sa règle fixe. Elle affirme toujours son magistère doctrinal. Sans provocation, sans respect humain elle proclame qu'elle n'abandonnera pas son patrimoine de vérités essentielles pour adopter quelques discours instables, si remarquables et si remarqués qu'ils soient. Elle reproche plutôt à ces auteurs hardis la confiance qu'ils ont dans l'habileté de leurs hypothèses et dans la sûreté de leurs épithètes. On l'a vue même s'en scandaliser. Et Pie X nous rappelle sans cesse l'autorité de la foi sur les matières de foi, et l'autorité de la raison sur les autres. C'est une attitude résolument archaïque en ce temps de discussions libres. Mais c'est aussi une attitude catholique ; nul n'en disconviendra.

Ainsi, d'une part, abondance de doctrines neuves, affluence de disciples, interprétations, lyrisme, fièvre de propagande ; de l'autre, quelques ordres venant d'en haut, peu de paroles, des disciples effacés, et malgré cela une sorte de certitude prophétique, comme il s'en est toujours formé au plus fort des hérésies, et qui se traduit pratiquement par l'attente.

> Multa renascentur quae jam cecidere, cadentque
> quae nunc sunt in honore vocabula...

Rome sent plus que personne que ces « vocables en honneur » n'auront pas de durée. Elle nous en prévient sans passion. Et bien qu'il n'apparaisse aucun symptôme

sur la probabilité d'un retour des esprits à son traditionnel enseignement, bien que de graves obstacles semblent au contraire s'opposer à ce retour, elle répète invariablement qu'elle a foi dans la défaite de ces erreurs qui se croient immortelles, et dans la résurrection de ces vérités que l'on croit mortes.

Sans doute, entre ces deux extrêmes il y a quelques esprits mitoyens, à qui répugnent à la fois tant d'indépendance ici et tant d'autorité là, qui ont formé le dessein de reconnaître ce que ces nouveautés ont de juste, de pénétrant, d'utile, de spécieux, et qui n'ont pas pour cela pensé perdre la communion de Rome. Jeu dangereux, je l'avoue, et qui ne peut tourner à bien que si ces mêmes hommes savent en même temps distinguer ce que ces doctrines ont de sophistique et de vain. Du reste, même bien conduite, j'ai remarqué que cette conciliation est assez souvent malheureuse. Dans la passion d'arbitrage que l'on déploie, on blesse, on offense les parties, et on ne plaît à personne. Souvent aussi la philosophie du juste milieu qu'on oppose à ces formes qualifiées d'excessives n'est pas plus fondée, en soi, ni plus à l'abri des critiques que ces doctrines tranchées qu'on réprouve. On y cherche plus la tranquillité que la vérité. On s'y complait par un secret besoin d'opposition, de religion à rebours qui n'est pas sans parenté avec le scepticisme, et qui est peut-être moins franc que lui.

Disons donc tout de suite qu'on ne trouvera ici rien qui rappelle cette indifférence. L'auteur de cette *Lettre* a combattu jusqu'à ce jour pour la doctrine traditionnelle. Il se propose de la défendre encore.

Toutefois, dans un sujet aussi vaste il a voulu choisir sa place et délimiter sa position de combat. Aussi ce qui va suivre n'est-il pas un système opposé à un système. Ni exégète, ni critique, il ne pourrait pas suivre dans le menu les explications et les feintes de ces auteurs. Et cependant il n'a pas l'obligation de se taire. On verra donc ici

quelques réflexions assez larges et d'un intérêt général sur la crise actuelle de la pensée religieuse. Quant au fond même du sujet, et en ce qui touche à l'opposition faite à la raison par les philosophes de l'action et de la vie, l'auteur compte être plus explicite, et montrer que la vieille philosophie se justifie assez bien, jusqu'à présent, de tant de contradictoires délits dont on l'accuse.

I.

Tout d'abord je ne puis dissimuler une impression fâcheuse et même une sorte d'irritation quand je vois la part de la littérature dans toutes ces doctrines neuves appliquées à la vérité religieuse ou à la philosophie.

M. Brunetière, dans son discours sur *Les raisons actuelles de croire* disait déjà : « On me reprochera de méconnaître ce que tant de belles constructions métaphysiques, tant de beaux et vastes *palais d'idées* ont eu d'original et de personnel à leurs auteurs. Et, je le dirai donc moi-même, je ne le méconnais point. Je dis seulement qu'à les bien entendre, toutes ces distinctions ne sont que de la *littérature* ». Avait-il raison de parler ainsi du passé, et notamment de la sobre métaphysique du XVIIe siècle ? Je ne sais. Mais cet envahissement des lettres est autrement caractéristique dans ce temps-ci. La littérature exerce dans toute l'Europe intellectuelle, notamment chez nous, une véritable dictature. Et ce n'est pas un règne fermé ; elle pénètre tout, elle décide de tout. Nous ne la distinguerons pas de l'histoire, de l'érudition, de la philosophie proprement dite ; elle se joue au travers de ces séparations classiques. Un écrit à la mode a vite fait d'être traduit dans toutes les langues du savoir. L'érudition, naguère encore dédaigneuse de ces artifices, s'en sert comme d'une parure. L'histoire en vit ; et nous avons vu les sciences se laisser elles-mêmes assouplir et humaniser

par elle. Cette complaisance avec laquelle on accueille la vivacité, l'éloquence et le charme dans des études que l'on jugeait jadis trop sérieuses pour se prêter à ce jeu, a renouvelé le vocabulaire et la physionomie des travaux de l'esprit. Il est cependant douteux qu'elle leur ait rien fait gagner en justesse et en précision.

Toujours est-il qu'en théologie, la transposition des vocables jointe à un bouleversement de la méthode a jeté la confusion sur les idées les plus systématiquement enchainées qu'on ait jamais connues.

On aurait tort de penser que c'est là un mal nécessaire, et qu'en présence des méthodes chavirées, les dogmes de notre Église, pour être de leur temps, se devaient à eux-mêmes de tourner dans la ronde commune. Je sens, quant à moi, qu'il y a eu de la part d'esprits distingués et très avertis une extraordinaire légèreté à consentir de participer à ce trop suggestif divertissement. Qu'on me dise ce qui ressort de tant d'essais où le souci d'accommoder la vérité religieuse à des exigences éphémères de l'esprit humain, ne le cède qu'à celui d'en sacrifier la partie qu'on proclame caduque, et en quelque sorte tout le poids mort des textes. Ils furent sans doute bien intentionnés ceux qui voulaient refondre l'apologétique, de manière à fixer les points où l'homme moderne pénètre comme de plain-pied dans le divin et le surnaturel. Mais quand il s'est agi de déterminer la matière du divin et du surnaturel, et qu'on s'aperçut que l'Église n'abandonnerait aucune de ses précisions dogmatiques, ni touchant la grâce, ni touchant le miracle, ni touchant l'inspiration, on a pu se demander à quoi servaient, en présence d'une donnée aussi infrangible, les prestigieuses analyses de l'immanence. Aussi bien ceux qui avaient fait de si belles préfaces n'osèrent pas faire le livre. Et ils ne le pouvaient pas. Nous verrons plus loin au milieu de quelles contradictions se meut toute la thèse bergsonnienne. Cependant il ne fut jamais question pour un Bergson d'insérer la doctrine du Vatican dans la vie du

moi pensant. Son ambition est moindre, et aussi sa philosophie. Au contraire, il serait cruel de demander aux bergsonniens catholiques de nous esquisser seulement une dogmatique autonome qui soit peu ou prou en rapport avec la Révélation. Je sais bien qu'avec un peu de bonne volonté, et à condition qu'on ait en soi un instinct spécial, au bout des chemins de l'âme on trouve Dieu. Mais, outre que ce n'est pas sous cette forme innéiste une bien extraordinaire découverte, nous savons par surcroît qu'au delà de ce fait précisément l'incohérence commence. C'est depuis que la morale, suivant la formule de Kant, « se détermine elle-même et se donne ses lois » qu'elle n'a plus ni détermination ni lois. A plus forte raison est-elle incapable de se donner des lois surnaturelles et chrétiennes. Sous ce rapport la voie pédagogique est encore la meilleure. Comme on apprend à lire du dehors, on apprend à prier, et à croire.

On l'a si bien compris, et que ce n'est pas par l'apologétique proprement dite qu'on pourrait rénover la théologie, qu'on a abandonné ce terrain pour se porter sur le terrain de l'histoire. L'histoire en effet donne cette impression que, puisque l'Église a changé tant de fois dans le passé, elle *doit* changer dans le présent. On l'y conviera au besoin affectueusement, car par ce détour on compte bien la ramener à *offrir* au moi moderne précisément ce que celui-ci désirerait *recevoir*. Ingénieuse revanche de l'apologétique, qui s'offre ainsi dans l'histoire religieuse une illustration de choix pour sa thèse de la psychologie de la Vie, et qui, en même temps, en oppose les conclusions inattendues aux théologiens, ce qui était le but [1]).

Seulement quelle histoire ? — Nous aurions une première

[1]) Ne soyons donc pas dupes de l'accord diplomatique qui a paru se faire entre les partisans de la nouvelle apologétique et les partisans de l'ancienne. Ceux-là ont maintenu que la Révélation devait être acceptée tout entière. Ceux-ci ont déclaré qu'ils ne songeaient qu'à la *recevoir*, et à *préparer* les hommes à cet acquiescement. Mais ce n'était pas la même Révélation qu'ils voulaient dire.

raison de nous en défier, empruntée aux propres préjugés psychologiques que ses auteurs lui appliquent. Ce n'est pas nous, ce sont eux qui en ont fait le procès. Il n'y a pas de faits bruts, disent-ils, il n'y a que des faits interprétés : « Tout isolement, tout morcelage sont forcément *relatifs à un point de vue choisi d'avance*. Les faits sont donc taillés par l'esprit dans la matière amorphe du donné par le même mécanisme qu'emploie le sens commun, mais dans une autre intention : *celle de préparer l'établissement d'un système rigoureux* »[1]). — Il serait à souhaiter qu'une telle infirmité eût été épargnée à nos psychologues exposant l'histoire des dogmes. Il faudrait qu'on ne pût pas dire d'eux que dans le foisonnement des faits ils prennent ceux qui leur plaisent, n'ayant nul souci des autres, puis qu'autour de ceux qu'ils ont recueillis, « ils mettent une atmosphère et un jour qui les illuminent », qu'ils les situent dans une série au bout de laquelle telle perspective doit apparaître, qu'enfin, si tous les historiens ont une tendance à fausser les récits par mille petits moyens, et d'une histoire qui est, à faire une histoire qui aurait dû être, les historiens des dogmes exceptionnellement sont étrangers à ces déformations, et qu'ils les déplorent si elles viennent à se glisser malgré eux dans les interstices ou les lacunes de la trame. Mais on ne dira pas cela, je le crains, ou même j'en suis sûr. D'où viennent la nouveauté et les nouveautés qu'on trouve dans l'histoire des dogmes ? Était-elle donc si inconnue, avant nous, cette histoire ? N'y avait-il pas de théologie positive et de patrologie ? — Assurément il y en avait. Mais la nouveauté est dans le sens et dans l'esprit qu'on donne aux faits, et les nouveautés sont dans les conclusions qui en sortent. La méthode subjectiviste, où le moi et sa culture autonome jouent un si grand rôle, où les émotions comptent pour des lumières, ne vise pas un seul instant à l'impassibilité.

[1]) Cfr. Le Roy, *Science et philosophie (Revue de métaphysique et de morale*, sept. 1899, p. 517).

La vérité c'est que, à proportion que le *point de vue choisi d'avance* se précise, il commande plus impérieusement aux faits ; à proportion que *le discours devient plus rigoureux*, il objective la théorie plus que l'histoire. On en est arrivé, d'étapes en étapes, aux exagérations les plus osées. Dans certains cas, l'histoire s'est comme volatilisée pour que la théorie de la vie s'affirme mieux. La valeur historique des dogmes s'efface devant leur valeur religieuse. Le contenu réel du message du Christ se minimise, tandis que son contenu irréel et idéal se maximise. Chaque fois qu'une constatation expérimentale n'aura pas été possible, le fait, supposé réel par la Tradition, se transformera en phénomène de foi. Ainsi la conception virginale, la résurrection et l'ascension de Jésus. Peu importe, dira-t-on, que ces faits ne soient pas historiquement vérifiables, puisqu'ils ont trouvé, comme dogmes, dans la piété des premiers fidèles une sorte de vérification morale, et avec le temps, dans l'Église, une fécondité spirituelle. La réalité physique de ces faits peut ne s'affirmer que par des preuves rudimentaires ; il suffit que leur idéalité, ressentie et confessée par la foi de la communauté, s'affirme comme œuvre de vie. — Mais la liste des réalités invérifiables va tous les jours en s'augmentant. Et il faut à la foi un plus grand effort pour justifier et authentiquer ce qui est historiquement douteux. Le *laboratoire de la vie* est de plus en plus encombré. Non vraiment, on n'aurait pas cru que les textes et les témoignages manquent à ce point que le supplément de preuve qui vient de la vie finisse par suppléer toutes les preuves, y compris quelquefois les faits eux-mêmes.

Dans d'autres cas l'histoire a paru au contraire démonstrative, mais au rebours du dogme. C'est, on s'en souvient, ce qu'a voulu expliquer M. de Hügel [1]). Sur ce thème,

[1]) Il faut lire, à ce sujet, le bel article de M. l'abbé Wehrlé dans la *Quinzaine* d'août 1904.

accepté dans l'Église comme article de foi, de l'inerrance de Jésus et de sa prédication infaillible, M. de Hügel pensait que l'histoire non seulement ne confirme pas le dogme, mais l'infirme. Jésus a partagé les erreurs et les préjugés de son temps. Il s'est trompé, en fait, plusieurs fois, notamment lorsque « solidaire des illusions messianiques de son époque, il s'est fait le prédicateur ardent de la parousie à bref délai ». Alors, comme correctif à ce Christ de l'histoire, temporel et phénoménal, M. de Hügel opposait, en l'exaltant, le Christ éternel, né dans l'imagination des fidèles, sorti de leur pensée vécue. C'était là sa manière de sauver l'esprit du dogme, en présence de la matérialité des faits qui plaident contre lui [1]).

Dans ces deux cas, je me demande quel secours la théologie a tiré de l'histoire. On ne parlait que d'ouvrir des voies nouvelles à la science religieuse, on ne disait pas qu'on fermait toutes les issues, en ne laissant de salut qu'à l'immanence. C'est bien là pourtant qu'on est arrivé. La théologie acceptera la théorie psychologique du *Vrai en nous*, elle revisera les dogmes dans ce sens tout moderne, ou elle ne sera plus. Le *point de vue choisi d'avance* a réellement triomphé, si l'apologétique d'une part, et l'histoire de l'autre en sont réduites à défendre des positions intenables, et que la seule position tenable soit celle du symbolisme psychologique.

Mais se figure-t-on l'état des chrétiens qui sont pris entre ces deux alternatives : ou se fier aux initiatives de la critique, révolutionnant les données de leur foi, ou porter le poids du mépris désormais attaché à la mentalité archaïque que paraît représenter l'Église officielle? Il y a quelque chose de douloureux à envisager les complications morales dans lesquelles on les jette. Ils voient s'effacer les lignes et les contours fermes de la doctrine. Les prophéties,

[1]) Cfr. *Bulletin de Littérature ecclésiastique.* Toulouse, mars 1905, p. 82.

les miracles, toutes les preuves rigides sur lesquelles ils s'appuyaient se fondent en une vague possibilité, à peine concevable. La divinité de Jésus-Christ, la virginité de Marie, la Rédemption leur sont présentées comme des faits auxquels leur libre adhésion donne plus de réalité que toute l'histoire. Pour d'autres dogmes, comme la Trinité ou la grâce, ils savent maintenant ce qu'il en est : ce ne sont que des formules respectables, de « nobles métaphores » qu'on eut raison d'admettre dans le passé, à cause de leur fécondité religieuse, mais que l'avenir réformera, et où il ne faut plus dès à présent voir qu'une édifiante phraséologie.

A côté de cette histoire et de cette dialectique « sans titres justificatifs », leur faudra-t-il admettre qu'il y a des *titres justificatifs* absolument étrangers à la réalité historique et à la raison, comme si la foi avait un domaine propre où elle est maîtresse toute seule ? Mais qui justifiera à son tour cet isolement, et dans quelle sécurité seront ces chrétiens, obligés par un contrat tacite à renier comme hommes ce qu'ils affirment comme croyants, et réciproquement ? Et si ces preuves indépendantes des sources historiques et de la raison étaient illusoires ! Si cette fécondité que leur piété donne aux dogmes ne prouvait que leur piété, non les dogmes ! Si en un mot la philosophie de la vie, sur laquelle repose leur croyance, après que tous les autres étais sont tombés, leur était démontrée fausse, et de pure verbalité ! —

On voit dans quel labyrinthe d'énigmes et de scrupules on les enserre, et comme ballottés par tant d'hypothèses, ils auront plus de peine à soutenir leur foi nue qu'ils ne faisaient naguère leur adhésion aux textes. Et il ne sert à rien de dire qu'il y a un remède à cette inquiétude énervante, que le dogme du « Christ vivant dans l'Église » est le fil conducteur qui nous guide dans ce labyrinthe. Sans doute, ce dogme est un recours de la foi qui chancelle. Et, pour ma part, je me suis bien convaincu que nos psycho-

logues y concentraient toute leur croyance religieuse. Le Christ invisible, couvrant toute l'œuvre visible de l'Église, qu'il fait sienne, redonne aux dogmes leur puissance persuasive et à la logique la plus faible un coefficient surnaturel de preuve. Mais en admettant qu'il se trouve parmi nous quelques prédestinés, qui consentent à sacrifier toutes les raisons et toutes les certitudes, bien assurés que cette seule raison et que cette seule certitude se suffisent, combien en trouvera-t-on qui, devant la destruction systématique de leur foi telle quelle, après avoir fait la nuit sur leur catholicisme ancien, croiront à cette lumière nouvelle et la suivront ? Le grand nombre, plus sensibles au manque de preuves matérielles qu'à cette preuve toute spirituelle, ne croiront plus qu'au néant de toute démonstration.

Voilà pourquoi je me suis permis de dire, avant tout autre critique, qu'il était infiniment regrettable que de la littérature d'aujourd'hui, philosophie, talent et style réunis, on ait tiré tant de suggestives idées qui ne pouvaient qu'étonner, troubler, et aussi meurtrir la foi commune. Et si d'aucuns l'ont fait sans l'excuse, en tout temps difficile à présenter, d'un plus grand bien à produire, n'aurons-nous pas raison d'ajouter qu'ils furent non seulement légers, mais coupables ? [1])

II.

Mais ne désespérons pas si vite de la vieille doctrine. Malgré qu'on l'ait embrouillée à plaisir, et qu'encore par un effet du discours on la présente sous un jour désavantageux, tout étriquée et toute morne, elle n'est pas, tant s'en faut, dépossédée de sa vérité générale et sûre. Laissons

[1]) Personnellement il y a longtemps que je me suis rallié, dans ces matières, à la doctrine que soutient, chez nous, avec tant d'autorité, le *Bulletin de Littérature ecclésiastique* de Toulouse. Je renvoie le lecteur aux principaux articles de cette revue, notamment ceux de Mgr Batiffol (numéros de décembre 1903 — janvier 1904 — juin 1906) et ceux de MM. de Grandmaison, Franon et Michelet (numéros de juin 1903 — octobre 1905 — janvier 1906).

là les nouveautés de la théologie et de l'apologétique. Allons au fond. Il est bien entendu que la philosophie de l'Action, « source ultime de la connaissance », et « critère du vrai », inspire toute la controverse anti-intellectualiste. Je veux donc alors, débarrassé des discussions adventices, opposer nettement ceci à cela. Nous verrons bien s'il y a lieu d'être inquiet sur l'avenir de la « tranquille petite raison humaine », comme dirait Lilly.

... « Source ultime de la connaissance et critère du vrai » ; nos psychologues n'ont jamais expliqué cela, quoiqu'il paraisse. Car ils savent se taire en même temps qu'ils glosent abondamment. Surtout, nul ne pousse plus loin qu'eux l'art de dire avec précision des choses vagues. Ils se plaisent à répéter que l'intellectualisme n'est qu'un « inventaire d'idées apprises » et qu'ils lui opposent la philosophie de l'action comme « un système de faits sentis ». Mais où est l'inventaire clairement dressé par eux de ces choses que le moi connaît, invente ou réinvente sous l'effort de « l'action profonde » ? On a le droit cependant d'exiger qu'ils le montrent. Nous ne nous laisserons pas dire indéfiniment que notre dialectique ânonne et que leur foi découvre, sans qu'ils nous disent enfin ce que celle-ci découvre.

Admettons que l'immanence soit le moment initial de la science. Nous le savions au moins depuis Spinoza et Leibniz, voire depuis Aristote, mais il ne nous en coûte pas de l'apprendre encore de M. Bergson et de ses disciples. Tout part de nous, donc aussi la connaissance. Mais pour progresser, ne nous y trompons pas, il faut que tout sorte de nous et se classe hors de nous. Plus elle se perfectionne, plus la connaissance s'éloigne de ses origines. Elle doit être dépouillée de ce que le moi lui a légué de personnel et de restreint. Sa « gangue » comme on dit, ce n'est pas la raison générale et collective qui la lui donne. La raison accomplit, au contraire, sur les données du moi la même dissociation que l'industrie fait sur tout minerai à

sa sortie. Elle l'*affine*, suivant l'expression courante, et le débarrasse de ses scories. Le *fait senti* et la *chose vécue*, ainsi traités selon l'outillage et le manuel opératoire de la raison, s'unifient et se généralisent. Et c'est de l'unité et de la généralité, lentement élaborées, que se fait la science, ou ce que nous appelons de ce nom.

On ne voit pas que ce soit par l'effort d'intériorisation que s'accomplisse cette sélection nécessaire. « Une hypothèse fausse est-elle moins vécue ou vivifiée qu'une hypothèse vraie ? dit M. Brunschvicg ; manifeste-t-elle moins de puissance créatrice, de dynamisme irrationnel ? » [1]) Critère vraiment bien capricieux que celui qui peut être invoqué à la fois par Pouchet et par Pasteur, puisque l'un et l'autre peuvent témoigner d'une égale passion, d'un souci commun de culture intensive de l'idée vécue.

Et le plus curieux, c'est que nos bergsonniens accusent la raison de confectionner de l'anthropomorphisme. Avec quoi, je vous prie, le ferait-elle mieux qu'avec ces données confuses, qui sortent du moi ? *In primo instanti suae conceptionis*, avant qu'elle se soit posée en s'opposant, la chose vécue ne peut que s'objectiver et s'universaliser indûment. Elle se bâtit ainsi un monde au petit bonheur. Les premiers balbutiements de la cosmologie n'étaient que la rédaction populaire de ces inventions du moi, sorte de condensation d'images très vives, mais invérifiées. De même la première théologie n'est que l'organisation spontanée de chimères qui apparaissent comme révélées. Le sentiment religieux, en s'excitant sur des souvenirs et des impressions, a bientôt tiré de lui-même une foi qu'il projette ensuite dans l'infini. C'est le cri de la créature angoissée qui lui revient en écho du ciel lointain, et qu'elle reçoit agenouillée comme la parole même de Dieu. Les symboles grossiers de toutes les religions ne sont pas autre chose, illusions toutes subjec-

[1]) Cfr. Brunschvicg, *La Philosophie nouvelle et l'Intellectualisme* (*Revue de métaphysique et de morale*, année 1901, p. 475).

tives d'une foi qui ne se sait pas, et qui est seulement d'*expérience morale*.

La vérité, c'est qu'il n'y a pas de tension sans direction, de causalité sans finalité. Le complexe renferme donc le simple, et par là on peut dire que toute la science est dans une sensation, et que toute la religion est dans un fait de piété. Mais il faut que le simple soit dégagé, et ce n'est pas le moi isolé qui peut s'en charger. La collectivité établit un premier contrôle des idées vécues. Car l'intelligence de tous, sans avoir une infaillibilité qui n'est pas de ce monde, échappe dans une certaine mesure aux servitudes, qui déforment le vrai en nous. Et même elle leur commande quelquefois. C'est par là que se formule une première approximation de la vérité. L'avenir fait le reste. A proportion que les générations se succèdent, la dialectique se dépersonnalise davantage, et par conséquent elle se purifie. On a cru l'exterminer d'un mot, en disant qu'elle se *cristallise*. Ce serait vraiment trop beau si elle se cristallisait. Car qui ne sait que le cristal est l'agrégat simple, dernier terme où tend le mouvement chimique, et où les énergies physiques s'hypostasient? Qui aurait réduit la connaissance à ce résidu d'éternité n'aurait que faire de sa raison discursive, il jouirait de la contemplation commencée [1]).

L'intelligence et la tradition semblent s'entendre, chemin faisant, pour aller au devant de ce terme, qui fuit toujours. L'intelligence ébauche des synthèses que la tradition recueille et classe. Dans ces synthèses, affranchies de l'action pratique, est la formule qui aidera aux transactions, à l'enseignement. Celle-ci exprime le rapport intelligible, qui en fait un objet pour l'esprit, mais non tout l'objet. On n'a jamais dit, personne ne peut avoir dit que la formule absorbe et épuise la synthèse. Elle l'objective, c'est cela qui importe, car aussi menue que soit la vérité qui est

[1]) Lire, à ce sujet, tout le livre II de l'*Idée* par M. l'abbé Piat.

en elle, on ne la sacrifiera pas pour s'en remettre à l'automatisme inconscient qui est en nous. Le côté presque plaisant de l'immanence, c'est que « par le fait même de son progrès l'esprit devient inintelligible à lui-même » [1]). On tombe d'accord pour reconnaître que l'idée, forgée au laboratoire de la vie, ne peut que se traduire dans le mot. Mais d'autre part le mot, c'est l'ennemi. C'est ce schème artificiel qui arrête l'élan de l'action, et en qui elle vient mourir. Après quoi les hommes, par un psittacisme machinal, se contenteront de répéter le mot sans croire la chose. La connaissance serait ainsi un cercle vicieux, et ce seraient nos psychologues qui nous y auraient enfermés. Pas de lendemain, pas de *fieri* pour une dialectique qui butte contre le mot en naissant, est rejetée au laboratoire de la vie pour être revivifiée, et recommence indéfiniment le même trajet de la vie au mot et du mot à la vie.

Nous croyons, au contraire, que la vérité s'explicite progressivement dans la succession des synthèses. Les mots sont bons dans la mesure où ils ont secoué la poussière d'images qui leur viennent du moi. Ils demeurent comme signes, ou dessins réduits de la réalité vécue. Cette image effacée, indifférente, offre alors une prise à la raison, et c'est par elle que l'on passe médiatement à l'idée de l'objet et à ses propriétés. Voilà ce qu'il en reste ; mais cela, c'est de la pensée emmagasinée. Une génération nouvelle, à partir de ce point, et sans s'y fixer autrement que pour prendre son élan et aller plus loin, en dégagera l'inconnue potentielle qui constituera le progrès. Le progrès sera concret pratiquement dans l'action modelée sur la connaissance. Et par là il y a un véritable aller et retour de l'action à la synthèse, et de la synthèse à l'action, mais sans qu'il y ait cercle vicieux puisque chaque synthèse, selon nous, est susceptible, après revision et critique, d'être classée comme progrès. Et on le saura bien si c'est un

[1]) Cfr. l'article déjà cité de M. Brunschvicg, p. 474.

progrès, car, de concrète devenant abstraite, de formule-action devenant formule-connaissance, la synthèse ne survivra que si elle sert à quelque chose. L'abstraction est le raccourci de l'expérience et du savoir passé, et une formule propre à susciter l'expérience et le savoir à venir. Définition que je ne réserve pas, comme on pourrait le croire, aux seules synthèses scientifiques, mais que j'étends délibérément aux synthèses métaphysiques, et aux plus intellectualistes de toutes. Les concepts logiques, par exemple, sont des idées, en soi plus stables, auxquelles les hommes tour à tour ont trouvé une valeur universelle et à qui ceux-ci se sont attachés pour comprendre le reste. C'est pourquoi ils sont situés, si l'on peut dire, dans la perspective du sens commun. La dialectique syllogistique elle-même — dont on se moque avec une ironie insuffisante — est à ce point généralisable et spontanée, que nos grammaires d'aujourd'hui en sortent toutes et s'y réfèrent intégralement [1]). N'est-ce rien que cela ? N'y a-t-il dans ces synthèses que « déchets, choses mortes, couches opaques d'entités », et ne dirons-nous pas plutôt que sans ce premier capital, que l'immanence n'a pas détruit, qu'elle exploite sans le dire ou sans le savoir, il n'y aurait ni discussions, ni idées, ni phrases, ni symboles, en sorte qu'il témoigne en même temps des choses qui sont le plus à notre honneur : que l'humanité se souvient et qu'elle pense, et qu'elle a confiance en son souvenir et en sa pensée ? C'est ainsi que dans toutes leurs démarches l'intelligence et la tradition avancent de concert. L'une agit comme critique, et l'autre, avec le recul du temps, nous donne la critique de cette critique : double contrôle de nos idées, l'un plus prompt, l'autre plus lent, mais par lesquels la science, quelque imparfaite qu'elle soit, réagit contre l'anthropo-

[1]) Cfr. L. Dugos, *Le Psittacisme et la pensée symbolique*, II, chap. 2, et une étude excellente de M. Lamy sur l'Encyclique *Æterni Patris* parue dans le *Sillon*, 1899, p. 13.

morphisme du début, espace et dépasse ses premières synthèses, et jalonne la route du vrai.

Dans le domaine religieux la tradition a un rôle encore plus caractérisé. Elle n'est pas seulement critiquante et régulatrice, elle a une valeur d'inspiration. Elle ne vérifie pas seulement, elle certifie. Que l'on considère cette inerrance comme un effet de l'action positive de Dieu dans l'Église, ou comme son assistance purement négative, elle déborde la mesure commune de vérité et la majore infiniment. C'est pourquoi si le moi, dans la science vulgaire, est à peu près incompétent quand il est isolé et autonome, à plus forte raison ne peut-il préjuger les dogmes révélés dans leurs formules traditionnelles. On aura beau parler du surcroît de connaissance qui vient de l'action, et l'opposer aux apports, aux revêtements de la tradition. Dans les deux ordres d'idées, mais davantage en ce qui concerne la tradition inspirée, ce surcroît ne va pas loin. Peut-être même, en certains cas, est-il une cause de cécité, non de clairvoyance intellectuelle. M. Brunschvicg cherche quel est le rôle de l'action dans une découverte comme celle des théorèmes sur la pesanteur de l'air, ou sur celui de l'équilibre des fluides. Il refait l'état d'âme de M. Périer, beau-frère de Pascal, montant au Puy-de-Dôme, et se demande si celui-ci, découvrant au sommet une différence de hauteur dans la colonne de mercure, pourrait avoir eu l'idée d'attribuer à son moi pensant cette différence de niveau [1]. Nous ferons la même remarque, et avec beaucoup plus de raison, pour tout ce qui touche à nos dogmes chrétiens. Il ne dépend pas de nous que la Trinité soit ou ne soit pas, et nous ne sommes pour rien dans la présence réelle. Comment la foi en ces deux dogmes serait-elle subordonnée à notre action pratique ? Et à qui fera-t-on croire que ces choses ne sont que si elles sont librement consenties ?

On aurait pu s'entendre avec les partisans de l'action

[1] *Op. cit.*, pp. 464-465.

s'ils s'étaient bornés à nous la représenter comme l'allié ou l'auxiliaire individuel de la vérité traditionnelle en nous. Mais c'était là une thèse banale, et qui ne serait même plus une thèse du tout. La dialectique de l'immanence réduite à n'être qu'une voie pédagogique des dogmes, un enseignement objectif, quelle pauvreté ! Et puisque c'est contre cela qu'on s'insurge ! Ils ont entassé mille subtilités, et se sont enveloppés d'une « algèbre de distinctions » pour prouver que le moi, ses attitudes, son action, son expérience constituent l'élément prérogatif de la vie du dogme en nous. A tel point que la doctrine telle quelle, dans sa littéralité, leur est apparue comme une sorte de superfétation. « La grâce n'est plus dans les faits eux-mêmes, dit M. Wehrlé : elle est en nous seuls, d'autant plus puissante qu'elle nous détache plus efficacement des événements perçus. Si nous plaçons une prétendue réalité sous ces données sensibles, c'est nous-mêmes qui l'insérons en y objectivant ou le produit de notre subjectivité, ou un mystérieux emprunt fait à des régions supraterrestres »[1]).

Dans ces conditions, ils sont peut-être excusables de ne plus savoir à qui recourir « pour retrouver la valeur authentique de la formule doctrinale ». Ils n'ont vu de critère que dans l'interprétation morale et pratique. Quand celle-ci fait défaut, ou est incohérente, à qui parler ? — Nous disons, nous : à l'Église. Et nous nous en remettons à l'autorité. Les partisans de l'action s'en remettront-ils au moi pour juger des décrets du moi ?.

III.

Ainsi cette claustration morale où l'on paraît enfermer toute vérité humaine et divine, ne donne pas, à beaucoup près, les résultats que l'on croit. Il faut, bon gré mal gré,

[1]) *Le Christ et la conscience catholique* (*Quinzaine*, 16 août 1904).

rattacher l'action aux conditions ordinaires d'intelligibilité et la poser par conséquent comme hétéronome.

Le malheur c'est que nos philosophes, en cela victimes du climat mental où ils vivent, raisonnent comme si vraiment la relativité et l'évolution étaient partout, et étaient radicales. Ils ne sont pas seulement kantiens de bouche, ils le sont de cœur et d'inquiétude. Ils craignent trop que Kant n'ait raison. Dans ce cas toute contingence et toute approximation seraient en effet relatives à notre action. Les lois seraient approchées, les formules seraient artificielles, les solutions seraient des *à peu près*, parce que c'est l'homme éphémère qui, réellement, fabriquerait tout cela. Le monde ne serait rien en dehors de l'intelligence qui le contemple. Qu'on suppose le spectateur autrement constitué, le spectacle changerait. Ce sont nos sens qui créent. Comme les fées, ils embellissent la nature, ils donnent un sens à l'Univers. Sans nos yeux, point de lumière, sans notre ouïe, point de sons, etc. Bref, la connaissance serait un phénomène d'imagerie cérébrale. Mais au dehors la scène s'abimerait dans la nuit.

Partez donc de là, et pour vous consoler de cette étourdissante énigme, vous ne trouverez en effet que l'action. Et comme remède à l'action, vous ne trouverez que l'action meilleure. La vie, nulle par son en-dehors, féconde par son en-dedans, se corrigera par une vie plus épurée. Les inspirations vous rapprocheront du parfait et de l'un, à proportion que votre moi se *convertira*, littéralement : se tournera mieux vers le parfait jusqu'à le voir « d'esprit à esprit ».

Assurément si cela était, ce kantisme corrigé par saint Ignace serait l'artifice propitiatoire, et la postulation la plus touchante d'un être voué à l'erreur.

Mais cela n'est pas. Nous en avons pour preuve tout ce que nous avons dit plus haut des synthèses et de leur succession, de l'intelligence avec sa fonction critique, de la tradition critiquant la critique, et encore, et surtout ce

que l'on reconnaît universellement — M. Poincaré plus que personne — comme une preuve indiscutable d'objectivité : la réussite de la science. Du moment que la trame du savoir se construit en dehors de nous, du moment que « ces relations sont perçues uniformément par le sens commun », l'approximation et la contingence ne sont plus relatives à notre action. C'est notre action qui est forcément relative à la science et à l'intelligence. On disait dans l'ancienne philosophie : *omne recipitur ad modum recipientis*. Nous n'en prenons donc que ce que nous pouvons. La science ne se mesure pas à nous, nous nous mesurons à elle, et nous en recevons tout juste notre mesure. La relativité ainsi comprise n'est que notre manière d'envisager une objectivité réelle [1]).

Autrement, on ne réussit qu'à dérouter tout le monde. On dévoye en quelque sorte la raison humaine. Forcés de se prononcer sur l'existence même des choses, lorsqu'en réalité cela n'avait jamais fait question que pour quelques illuminés demi-responsables, la plupart des hommes cultivés s'interrogent sur la validité de leur réponse. N'ont-ils pas déjà l'impression d'une violente désillusion ?

Éclair, rêve sinistre, éternité qui ment,
La vie antique est faite inépuisablement
Du tourbillon sans fin des apparences vaines [2]).

Comment, après cela, dire rien qui vaille sur des faits dont l'*être* n'est que « d'être perçus » ? Ne vaut-il pas mieux, comme Hamlet, renoncer à se prononcer ? « Je vous en prie, dit-il à ses amis, ne me demandez rien : je ne puis répondre sensément, ayant perdu l'esprit. »

Le pire, c'est qu'on s'est imaginé qu'en perdant la raison, ou la confiance en la raison, ce qui est la même chose,

[1]) *L'Idée*, par l'abbé C. Piat. *Les conclusions*, pp. 333 à 347.
[2]) Cfr. *Poèmes tragiques*.

nous fortifions la croyance, et nous améliorons le pragmatisme. Rien n'est moins sûr pourtant. A mesure que la religion et la croyance se déplacent de la région de la doctrine dans la région du sentiment, elles s'énervent plutôt et s'affaiblissent. Après qu'ils se sont échappés de l'enceinte des obligations rigoureuses par la curiosité, les hommes ne trouvent plus aucune raison topique pour y revenir. Leur volonté que l'on invoque sans cesse, leur cœur à qui l'on s'adresse n'ont pas de quoi se décider, et au contraire, avec le choix toujours réformable de ce qui leur convient, ils ont le principe qui peut tout exclure. Car la culture intensive du vouloir fait ce miracle de réduire le libre arbitre à l'impuissance. Pour lui les motifs d'agir n'ont jamais assez de titres, ils ne sont jamais assez expressifs, ils ne sont jamais assez liés à des émotions. M. Egger avait remarqué dans sa *Parole intérieure* que les *idées-images* sollicitent faiblement le vouloir, tandis que les *idées abstraites*, sans action sur le sentiment, ne font appel qu'à la volonté [1]). Je crois que cette distinction s'applique à tout savoir. Dans la mesure où il mollit du côté du cœur il perd son action déterminante. Au contraire, s'il se présente nettement comme un *primat de doctrine*, il appelle ou la négation franche, ou l'adhésion irréformable. Et c'est cela qui force les caractères à paraître, et les volontés à s'affirmer.

Enfin, si à la manie de la relativité on ajoute la manie du changement, où trouvera-t-on, en même temps que des vues sûres, des assises solides où appuyer le vouloir? Fidèles en cela à toute leur philosophie, les esthètes de l'immanence ne nous parlent que de l'évolution du moi. Et c'est justement celle-là qui ne signifie pas grand'chose, car elle est anarchique nécessairement. Orgueilleuse préoccupation de soi-même qui, à force de se généraliser,

[1]) *La Parole intérieure*, chap. VI.

a fini par faire dire que « chaque jeu d'idées dans un cerveau ingénieux assouplit l'humanité pour de nouveaux gestes ». Tout de même on se ferait une triste idée du mouvement du monde si ces minuscules oscillations, qui ne comptent que pour néant, devaient « modifier les perspectives terrestres ». Un critique peu indulgent n'a pas craint de qualifier cette vue arbitraire du progrès « d'hypothèse saugrenue » [1]). C'est, je crois, tout ce qu'elle mérite. Mais pour dire cela, il faut avoir le franc parler d'un Renouvier.

En tous cas, et même en laissant hors de cause la valeur ontologique de ce procédé, nous nous refusons, quant à nous, à y voir la vertu consolatrice que tous les découragés de la raison voudraient y mettre — par esprit de commisération sans doute. Cette fureur d'individualisme ne prouve rien. Ce détail des psychologies, ce sans-gêne et cette indiscrétion du reportage moral, ce déshabillé intérieur qui ne révèle rien que de banal, sorte d'écorché sensitif où l'on croit qu'on va lire, comme jadis les augures, la révélation d'en haut ; tout cela est de l'autosuggestion nerveuse qui n'est bonne pour personne. Alors, à quoi bon la donner pour le travail du vrai en nous ? — Ce qui est vrai seulement, c'est qu'on assiste tous les jours à des engouements considérables de quelques heures ou de quelques semaines. On a des crises profondes qui surgissent pour une querelle de mots. On se bat pour des paradoxes. Et l'on change de paradoxes pour avoir des raisons de se battre. Des réformes, improvisées pour les besoins du jour, ne lui survivent pas. Un vertige de frivolités sérieuses accaparent l'attention, et la lassent. En un mot, un désarroi chronique commande en tout le doute et l'irrésolution, tandis que la tâche de la philosophie serait de les surmonter l'un et l'autre. Ainsi nous sommes enivrés. La liberté de la recherche, chez nous, est plus appréciée que la vérité

[1]) *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, p. 429.

même. L'on s'use dans la conquête imaginaire de ce bien qui est à notre porte. C'est donc en vain que le monde vieillit. Pascal veut que nous soyons les anciens du monde, tandis que les anciens étaient nouveaux en toutes choses. Par l'irréflexion, par la sensibilité et l'amour-propre, par le goût puéril de l'extraordinaire et du brillant, par l'aplomb et l'impertinence, nous sommes les plus nouveaux des hommes.

Clément Besse.

X.

LES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT SUR L'EXISTENCE DE DIEU.

(*Suite* *).

DISCUSSION DU MONISME.

Nous avons discuté la conception matérialiste de l'Univers ; reste à examiner la conception moniste. Identité substantielle de tous les êtres, réductibilité de toutes les lois de la Nature à une loi fondamentale unique, telles sont les deux idées dominantes du Monisme.

Les êtres de l'Univers forment les déterminations phénoménales d'une substance unique. Toutes les forces de la Nature ne sont au fond qu'un même principe d'activité, qu'une même énergie, se manifestant sous des modes divers. Ce principe, cause et siège des phénomènes perçus, n'agit pas à la manière d'une volonté libre, ou d'un hasard aveugle. Il obéit, dans la production des phénomènes, à une loi de progrès ou d'évolution. Et cette loi ne lui est pas imposée du dehors, elle tient à son essence même. Sous son empire s'est opéré le passage du chaos au cosmos, du règne inorganique au règne organique, des formes inférieures de la vie aux formes supérieures. De cette évolution grandiose de la vie, la monère est le point de départ, l'humanité le terme. La substance qui évolue n'est pas une réalité contingente, placée sous la dépendance d'un prin-

*) V. *Revue Néo-Scolastique*, 1906, p. 392 ; 1907, pp. 19 et 149.

cipe absolu ; elle est elle-même l'Absolu. Il n'y a rien en dehors d'elle, elle existe et agit par elle-même. Toutefois, elle n'est pas liberté, mais nécessité. Les lois du déterminisme régissent la production de ses phénomènes.

Ce système de Philosophie naturelle nous est proposé comme le seul qui réponde aux exigences de l'esprit scientifique moderne, le seul qui fournisse une solution satisfaisante aux énigmes de l'Univers. Basé sur l'affirmation de l'Absolu, il tient compte, disent les Monistes, du besoin de causalité inhérent à l'esprit. Une fois l'Absolu identifié avec l'Univers, le Créateur devient inutile. Le monde n'a pas été créé, il est la réalité nécessaire, immuable, indestructible, éternelle, principe et substratum de tout ce qui commence. Quant à la cause ordonnatrice, on la déclare également inutile. Le Monisme, dit-on, permet de s'en passer, sans attribuer pour cela l'ordre à un hasard aveugle. Et en effet, il reconnait l'existence d'une finalité dans le monde ; seulement, cette finalité, il la déclare immanente, non transcendante. Le principe qui dirige l'évolution du monde n'est pas externe, mais interne, c'est la Nature elle-même, c'est une tendance essentielle à l'être. Le monde évolue dans tel sens, parce qu'il est dans sa nature d'évoluer ainsi. Il se meut, non d'un mouvement communiqué, comme la piérre lancée vers un but, mais d'un mouvement spontané, comme le germe qui se développe.

Au premier abord, il faut le reconnaitre, un tel système apparait à l'esprit comme une synthèse grandiose, il ramène tout à l'unité, il présente, semble-t-il, un caractère plus scientifique que la doctrine de la Création, car il nous dispense de sortir du domaine de la Nature. Mais, si l'on y regarde d'un peu près, l'illusion se dissipe bientôt. Dépouillée de l'appareil scientifique dont elle s'environne, et des formules solennelles qu'elle revêt sous la plume d'un Haeckel ou d'un Hartmann, l'idée-mère du Monisme se révèle tout simplement comme la négation du principe de raison suffisante. Elle est en contradiction et avec le concept

d'Absolu, et avec les données les plus certaines de l'expérience.

Nous disons que le Monisme est en contradiction avec le concept d'Absolu.

L'Univers, dit-on, est une individualité unique, absolue, qui porte dans son sein toutes les conditions de sa réalité. On ajoute qu'il est perfectible, passe par des états différents, évolue à la manière d'un germe qui se développe. On nous le montre s'élevant peu à peu de l'état chaotique à l'état d'organisation, de l'état d'inconscience, ou de conscience élémentaire, à l'état de pleine conscience. Or, c'est précisément en cela que gît la contradiction. Car si l'Absolu porte depuis toujours en lui toutes les conditions de son état supérieur, il est absurde de le supposer un seul instant dans un autre état. Conçoit-on un être qui commence par se poser comme imparfait, alors qu'il dépend de lui, et de lui seul, de posséder, depuis toujours, la perfection que réclame sa nature ? La contradiction serait au fond de cet être. Tel serait précisément l'Univers dans l'hypothèse de l'évolutionnisme panthéistique.

« Une série ininterrompue de procès naturels évolutifs, écrit Haeckel, se développant d'après des lois fixes, conduit maintenant l'esprit du penseur à travers les transformations d'un état primitif chaotique jusqu'à notre cosmos actuel. » Pauvre penseur, en vérité, qui ne songe pas un seul instant à se demander comment s'est effectué ce passage ! Une substance foncièrement une, dites-vous, se cache sous les phénomènes, dans son essence immuable sont données, depuis toujours, les conditions du cosmos actuel. Mais alors, pourquoi ce cosmos n'est-il pas éternel et nécessaire, comme la substance elle-même dont il forme un aspect essentiel ? Dans cette hypothèse, l'état primitif chaotique ne se comprend plus.

Que si les conditions du cosmos n'ont pas été données depuis toujours dans l'essence de l'Univers, l'Univers ne les trouvant pas au dedans de lui, a dû les chercher au

dehors. Il dépend donc d'un milieu, c'est-à-dire qu'il ne jouit point de la suprême autonomie qui est le propre de l'Absolu. On l'a dit justement : « L'Être qui ne se possède pas, mais qui se cherche, qui n'existe pas véritablement, mais qui est tout au plus en voie de se faire, reste sous la dépendance des conditions qui entravent, qui retardent son essor. »

L'expérience confirme ici directement les considérations tirées de l'analyse du concept. On compare l'évolution de l'Univers, prétendûment absolu, à celle du germe qui se développe. La comparaison se retourne contre le Monisme. Si le germe n'est qu'un germe, s'il n'est point encore l'organisme parfait, c'est, apparemment, qu'il n'en possède point tous les éléments. Supposez dans le germe tout ce qui constitue la plante, vous n'aurez point le germe, mais la plante. En fait, le germe ne deviendra plante qu'après s'être assimilé une foule d'éléments étrangers. Son développement est donc soumis à tout un ensemble de conditions qui sont en dehors de lui et constituent son milieu. Ainsi l'expérience et la métaphysique nous conduisent à la même conclusion : l'être qui se développe est essentiellement dépendant. Si donc l'Univers est semblable à un germe qui se développe, l'Univers n'est pas l'Absolu.

Objecterez-vous que les changements n'affectent ici que les modalités de la substance, ses phénomènes, tandis que son essence demeure immuable ? Mais ces modalités affectant tour à tour la substance, la constituent dans un état plus ou moins parfait. Et, pour parler un langage plus concret, n'est-il pas évident, par exemple, qu'une matière à l'état de nébuleuse informe est quelque chose de moins parfait en soi qu'une matière organisée et vivante ? Admettons que l'essence soit identique de part et d'autre, on ne peut nier cependant que le second mode l'emporte sur le premier, puisqu'il suppose un déplacement d'activité plus complexe et d'un ordre plus élevé. Si donc la substance dont il s'agit a depuis toujours en elle les conditions de

l'organisation et de la vie, pourquoi aurait-elle passé tout d'abord par un état chaotique? Pourquoi ne serait-elle pas, depuis toujours et partout, organisée et vivante ? Vous lui supposez une tendance essentielle vers un certain état qui comporte le déploiement de toutes ses énergies ; cependant, aucun obstacle extérieur ne peut s'opposer à la réalisation de cet état, puisqu'il s'agit, en l'espèce, d'une substance absolue, dans laquelle est contenue toute réalité. Mais alors, encore une fois, pourquoi votre Absolu n'est-il pas en acte depuis toujours et sous tous rapports ? Pourquoi cette vie consciente, primitivement à l'état latent, et dont l'élaboration ne s'est effectuée qu'avec une extrême lenteur ? Il y avait donc un obstacle à la perfection de l'Absolu, à la complète actuation de ses facultés ? Et puisque cet obstacle ne pouvait être extérieur, il venait donc de l'essence même de l'Absolu ? Voici donc un être qui tend essentiellement vers un certain état et, cependant, s'oppose essentiellement à la réalisation de ce même état ! Mais alors, il y a conflit de forces au sein de l'Absolu, et votre prétendu Monisme n'est qu'un dualisme déguisé, quelque chose qui rappelle la lutte du principe bon et du principe mauvais dans le Manichéisme antique. C'est la contradiction qui s'introduit dans le sein même de l'Être.

Encore une fois, dire qu'un être évolue et se perfectionne en vertu de son essence, c'est le proclamer essentiellement dépendant, vis-à-vis d'un milieu qui ne lui fournit que peu à peu les éléments de sa perfection et s'oppose à l'actuation immédiate de ses puissances.

Mais il y a plus. Si l'Absolu n'est pas perfectible, encore moins est-il susceptible d'une déchéance quelconque. Car quelle pourrait être la cause de cette déchéance ? Si elle est en dehors de l'Absolu, l'Absolu n'est plus qu'un être dépendant. Si elle réside dans l'Absolu, il faut dire qu'un être se prive lui-même d'une perfection que son essence réclame, supposition absurde et contradictoire ! Il est donc tout aussi impossible à l'Absolu de déchoir que de

progresser. Si l'être qui progresse est dépendant, celui qui subit une déchéance l'est encore davantage. Or les transformations de l'Univers nous le montrent soumis à une loi de décadence ou de dissolution, tout aussi bien qu'à une loi de progrès. Cette double loi se manifeste notamment dans l'évolution des formes organiques. S'appuyant sur les nombreux phénomènes de régression, Darwin, Carl Vogt et Huxley se sont expressément élevés contre la théorie du progrès nécessaire. Haeckel a cru pouvoir invoquer l'autorité de Darwin en faveur de la conception moniste. La vérité est qu'un abîme sépare le transformisme du naturaliste anglais, de l'évolutionnisme panthéistique du philosophe d'Iéna. Darwin ne croit pas à la réalité d'un principe évolutif essentiel à la vie. Cette conception lui paraît incompatible avec la persistance des formes inférieures. Spencer lui-même fut obligé d'admettre, à côté d'une loi d'agrégation ou de progrès, une loi de désagrégation.

Rejettera-t-on l'idée de perfection comme une donnée *a priori* et subjective de l'esprit ? Niera-t-on, contre toute évidence, que le cosmos l'emporte sur l'état chaotique, et l'état conscient sur l'état inconscient ? Le Monisme n'y aura pas gagné grand'chose. L'être qui change est dépendant, peu importe que le changement constitue un progrès ou non, qu'il affecte ou non l'intimité de l'essence. L'être qui change est dépendant par le seul fait qu'il change. Car s'il a dû passer par toute une série d'états avant d'être ce qu'il est, c'est une preuve que les conditions de son état actuel lui faisaient primitivement défaut. Il a donc eu besoin, pour y parvenir, d'un concours étranger. Si le principe déterminant de son état actuel avait été identique à son essence même, cet état eût été le seul possible.

L'évolutionnisme panthéistique, basé tout entier sur l'idée d'un Absolu qui change et se développe, est donc une théorie contradictoire. Cette théorie répugne au concept d'Absolu. Elle rend, de plus, inexplicables les données les plus certaines de l'expérience. Et en effet, quoi de plus évident

que la succession et la variété des phénomènes ? Or cette succession et cette variété ne s'expliquent plus, si, comme le veulent les monistes, toutes les forces de la Nature ne sont que les modalités d'un principe d'énergie unique et absolu, et si ce principe n'est point liberté, mais nécessité ! Essayons de le démontrer. L'Être absolu est aussi, avons-nous vu, l'Être nécessaire. Il est le contraire du contingent. Il ne pourrait être essentiellement autre qu'il n'est, c'est-à-dire qu'il possède une essence immuable. Dans cette essence se trouvent données les conditions mêmes de son activité. Car l'Absolu possède une indépendance souveraine, il ne relève d'aucun milieu, il a au dedans de lui tout ce qu'il lui faut pour être et pour agir. De là une conclusion importante : les conditions dans lesquelles se déploie l'activité de l'Absolu seront toujours identiques, elles seront immuables et nécessaires comme l'essence dont elles font partie.

Supposons maintenant l'Absolu agissant à la manière d'un mécanisme aveugle et fatal, régi par une nécessité interne, soumis aux lois d'un déterminisme immanent ; ses manifestations ne sauraient varier, puisque, comme nous l'avons montré, les conditions de son activité ne changent pas. C'est en effet le propre de la cause fatale, régie par les lois du déterminisme, d'agir toujours de même aussi longtemps que les conditions de son activité n'ont pas été modifiées. Seule la cause libre peut varier ses effets, les réaliser en une fois ou progressivement, et cela dans des conditions identiques. Si donc une cause absolue se cachait sous les phénomènes, et si cette cause n'était pas liberté mais nécessité, comme elle se trouverait depuis toujours dans les conditions voulues pour déployer la plénitude de son activité, et que ces conditions ne pourraient varier, elle produirait depuis toujours la totalité de ses effets, et ceux-ci seraient rigoureusement semblables, c'est-à-dire que le monde phénoménal lié à l'essence de l'Absolu serait immuable comme cette essence même.

L'Absolu dont l'existence a été démontrée plus haut, ne peut s'identifier avec la substance de l'Univers, telle est la conclusion qui se dégage des considérations précédentes. Maintenant comment concevrons-nous cet Absolu ? Dirons-nous qu'il est multiple ou qu'il est un ? Inconscient ou conscient ? Ou bien répondrons-nous, avec Spencer et les agnostiques, que l'Absolu ne se peut concevoir en aucune façon, qu'il est en dehors même des conditions sous lesquelles une chose peut être connue ? Il nous reste à envisager ces diverses questions.

III.

Le principe absolu dont dépend l'Univers doit être conçu comme un et non comme multiple ; on ne peut davantage le reléguer au rang des causes aveugles, mais il faut au contraire lui reconnaître les attributs d'une personnalité transcendante.

La démonstration de cette thèse ne sera pas longue, nous en trouverons en partie les éléments dans les considérations qui précèdent.

1° *Le premier principe doit donc être conçu, non comme un complexus de causes, mais comme une cause unique.*

Plus nous étudions la Nature, plus nous apparaissent, à travers la diversité et la complexité des phénomènes, la simplicité des lois et l'unité du plan. Cette unité de la Nature conduit tout naturellement à admettre l'unité du premier principe.

Qui ne voit, d'autre part, qu'en supposant un complexus de causes à l'origine on ne résout pas le problème ? Une nouvelle question surgit aussitôt dans l'esprit : pourquoi ces causes multiples ont-elles agi à la façon d'une cause unique ? Quelle peut être la raison déterminante de leur concours ? Invoquerez-vous leur essence ? Nous demanderons alors : pourquoi telle essence et non telle autre ? On ne voit pas

que des causes multiples doivent nécessairement combiner leur action de manière à former une œuvre harmonieuse. Là où plusieurs causes sont en présence, l'hypothèse d'un conflit de forces ne répugne pas plus à l'esprit que celle d'un concert harmonieux. Entre l'idée de la multiplicité des causes et celle de l'unité de direction, il n'existe aucune connexion nécessaire. L'explication qui consiste à supposer plusieurs causes primordiales ne peut donc être considérée comme définitive, elle n'épuise pas la série des pourquoi. Il en est tout autrement si l'on place au point de départ de l'évolution une cause foncièrement une. On comprend que la Nature soit une si son Auteur est un, et l'esprit n'éprouve plus le besoin d'interroger encore.

A ces considérations qui se dégagent du spectacle de la Nature, viennent s'en ajouter d'autres fournies par l'analyse du concept d'Absolu. Nous montrerons tantôt que la réalité primordiale d'où procède tout le reste doit être la première, non seulement dans l'ordre ontologique, mais encore dans l'ordre logique. Réduisez le premier principe à un complexus de causes, il n'est plus nécessairement le premier. On peut en effet lui substituer par la pensée une réalité plus haute, je veux dire un principe foncièrement un, et qui concentrerait en lui toute la puissance que vous supposez répartie entre plusieurs. Du reste, nul ne songe aujourd'hui à revenir aux antiques conceptions du Polythéisme et du Manichéisme. L'idée de l'unité du premier principe semble avoir pris définitivement possession des esprits. Elle s'est imposée avec une force croissante au fur et à mesure des progrès de la science. On peut dire qu'elle domine toutes les spéculations de la philosophie moderne.

Pourtant une objection se présente spontanément à l'esprit : sous certaines apparences d'unité et d'harmonie, la Nature n'est-elle pas en réalité faite de contradictions ? La lutte entre le bien et le mal ne se manifeste-t-elle point partout, et dans l'ordre physique et dans l'ordre moral ? « Si le Dieu unique du Monothéisme, écrivait tout récem-

ment Haeckel, était un être parfait, il aurait dû faire son Univers parfait. » Et notre philosophe de conclure : « si l'on veut vraiment prendre l'idée d'un Dieu personnel pour base d'une conception du monde, l'Amphithéisme de Zoroastre qui admettait un Dieu bon et un Dieu mauvais explique très simplement les maux et les défauts de ce monde par l'action du mauvais principe ».

Pareille objection est pour le moins étrange sur les lèvres de Haeckel. L'auteur d'une « profession de foi moniste » ne s'est point aperçu que la difficulté soulevée par lui contre le Monothéisme, se retournait avec bien plus de force contre son propre système. En réalité, la difficulté en question ne met en cause ni l'existence de Dieu, ni son unité, ni même sa bonté, mais seulement sa puissance. C'est ce que Stuart Mill a bien vu. L'existence du mal laisse intacte l'unité du premier principe, si l'on reconnaît à l'Être suprême une réalité distincte du monde. Il en est tout autrement si l'on en fait un principe immanent, confondu avec la substance des choses, comme le veulent les partisans de l'évolutionnisme panthéistique, et Haeckel, tout le premier.

Que des combinaisons infiniment complexes d'éléments hétérogènes, siège d'énergies diverses, aboutissent çà et là à d'inévitables conflits, d'où résultent certains désordres au sein de l'harmonie générale, on le comprend sans peine. A ceux qui croient pouvoir tirer de là un argument contre le Monothéisme, il est toujours loisible de répondre : l'être fini est, par définition même, imparfait. Or la Toute-Puissance divine ne peut aller jusqu'à réaliser l'impossible. Dieu ne pourrait faire en sorte que le plus dérivât du moins, que l'imparfait devînt absolument parfait, qu'une substance matérielle fût la cause pleinement suffisante et le siège d'un phénomène spirituel comme la pensée.

Maintenant, sommes-nous certains que la matière se fût prêtée à des combinaisons aboutissant à un ensemble mieux ordonné *d'une manière absolue* que celui qu'elle réalise, ou

qu'elle est en voie de réaliser ? Nous ignorons l'essence intime des choses ; si nous la connaissions, si nous pouvions embrasser d'un regard toutes les transformations, passées, présentes et futures, de la matière, peut-être verrions-nous qu'une évolution cosmique plus merveilleuse, *sous tous rapports*, eût été chose aussi impossible en soi qu'un cercle carré. Que l'on nous comprenne bien. Nous ne disons pas : Dieu a fait le meilleur monde possible et il ne pouvait pas ne pas le faire. Notre thèse est celle-ci : Dieu a créé librement, il a choisi librement entre plusieurs possibles, mais aucun de ces possibles (du moins, nous le supposons) ne l'emportait *à tous égards* sur les autres. Telle est peut-être l'essence de la matière qu'il eût été tout aussi impossible à Dieu de constituer, au moyen de ses éléments, un monde excluant tout conflit et tout désordre partiel, que de vouloir un triangle sans trois angles. Et par là nous n'entendons pas nier la toute-puissance divine dans l'ordre des possibles, nous affirmons seulement l'indigence essentielle de la matière, incapable de se prêter à un ensemble de combinaisons en tous points plus harmonieux que celui que comporte le plan du Créateur [1]). Certes, Dieu eût pu créer un autre monde plus parfait que le nôtre à certains égards, mais ce monde n'eût-il pas été moins

[1]) Nous ne nions pas ici que la matière informée par l'âme spirituelle puisse, en vertu d'une action toute spéciale de Dieu, être douée de certaines propriétés qui la constituent dans un état supranaturel. On connaît sous ce rapport les enseignements de la foi. Les considérations émises ci-dessus ont trait à la matière en tant qu'elle intervient dans la constitution des corps bruts et dans celle des végétaux et des animaux. Elle n'exclut pas davantage l'idée d'un état d'organisation plus parfait vers lequel tendrait l'évolution cosmique. On sait que certains commentateurs, non seulement parmi les modernes, mais encore parmi les anciens, ont interprété dans ce sens le texte de saint Paul : « Nous savons que jusqu'à ce jour, la création tout entière gémit et souffre les douleurs de l'enfantement ».Cette interprétation, qui du reste ne s'impose pas, n'est point incompatible, semble-t-il, avec la thèse que nous avons développée. Nous laissons d'ailleurs aux théologiens le soin de juger cette thèse au point de vue du dogme, et nous n'entendons la faire nôtre que sous cette réserve expresse qu'elle s'accorde pleinement avec lui.

parfait à d'autres égards ? S'il nous était donné de contempler tous les systèmes cosmiques entre lesquels la liberté divine avait le choix, peut-être trouverions-nous à chacun d'eux, en même temps que certaines beautés et certaines harmonies propres, un nombre équivalent d'imperfections et de désordres inévitables.

Après cela, il devient facile de répondre à ceux qui nous objectent la lutte pour l'existence avec toutes ses horreurs. Le nombre incalculable de souffrances et de morts que représente la concurrence vitale, disent-ils, n'éveille-t-il pas bien plutôt dans l'esprit l'idée d'une Nature aveugle et brutale que celle d'une Providence bienveillante ? Si Dieu existe, s'il est toute bonté et toute puissance, comment a-t-il pu vouloir cette lutte sauvage entre les vivants, lutte impitoyable qui aboutit à l'extermination de l'immense majorité des vivants au profit de quelques privilégiés, lutte de tous les instants, et qui se cache sous les aspects les plus riants et les plus paisibles de la Nature ? Pourquoi Dieu n'a-t-il pas exclu de sa création tout conflit et toute souffrance ? Pourquoi n'a-t-il pas créé des êtres vivants capables de subsister sans lutter les uns contre les autres, et dont chacun eût trouvé un milieu parfaitement adapté à ses exigences ?

Mais d'abord, répondrons-nous, est-il certain qu'un tel monde eût été possible, étant donnée l'essence de la matière et l'essence de la vie organique ? Il est vrai, nous ne voyons, *a priori*, aucune contradiction dans l'idée d'un monde où la vie serait représentée par des formes aussi nombreuses et aussi variées que dans le nôtre, et qui exclurait cependant toute concurrence vitale. Mais nous ne voyons pas non plus qu'un tel monde soit réalisable. Pour pouvoir porter un jugement en cette matière, il faudrait connaître l'essence intime des choses. Or, encore une fois, cette essence nous échappe. Nous l'avons suffisamment montré, autre chose est ne pas voir l'impossibilité d'un rapport entre deux termes, autre chose voir positivement sa possibilité.

La matière est finie, déterminée, quant au nombre de ses éléments et quant à ses propriétés. Les combinaisons qu'elle peut réaliser, et notamment celles qui sont capables d'engendrer la vie, doivent donc former une quantité finie. Or pourquoi, nous le demandons, toutes ces combinaisons d'où la vie pouvait naître n'auraient-elles pas été réalisées, sinon quant au nombre des individus, du moins quant à celui des types spécifiquement distincts? Cette supposition n'a certes rien de contradictoire en soi, du moment que le nombre des combinaisons possibles est un nombre fini. Et, d'autre part, il n'était évidemment pas indigne de la bonté et de la puissance du Créateur de vouloir le complet épanouissement de la vie. Celle-ci aurait donc revêtu toutes les formes génériques et spécifiques qu'elle était susceptible de revêtir. Le règne végétal et le règne animal, tels qu'ils existent, tels qu'ils nous apparaissent actuellement, et au cours des temps géologiques, représenteraient alors la vie organique sous ses formes les plus variées. Mais qui ne voit que Dieu, voulant réaliser ces deux règnes, devait logiquement, donc nécessairement, vouloir les relations que comporte leur essence? Le règne végétal ne pouvait subsister qu'aux dépens du règne minéral, le règne animal qu'aux dépens du règne végétal, et, parmi les animaux, plusieurs, étant donnée leur essence même, ne pouvaient vivre qu'en se nourrissant de la chair d'autres animaux. Ainsi, il eût été, peut-être, tout aussi impossible à Dieu de vouloir le plein épanouissement de la vie, sans la lutte pour l'existence, que de vouloir un triangle sans trois angles, dès là que la lutte pour l'existence résulte de la constitution même des êtres. Nul n'a mieux que Darwin montré le rôle providentiel de cette lutte dont certains prennent prétexte pour nier la Providence. Étant donnée la tendance de chaque espèce à se propager indéfiniment, tendance qui découle, on peut du moins le supposer, de l'essence de la vie, il fallait que des causes de destruction intervinssent pour corriger l'excès de fécondité et rendre possible la co-

existence des types. Ainsi, là où une philosophie superficielle croyait voir l'intervention de je ne sais quel principe mauvais poussant les êtres à s'entre-détruire, la Science découvre la condition même de la coexistence des espèces et de leur perfectionnement. Et c'est là un exemple bien propre à nous mettre en garde contre certains jugements précipités que pourrait nous suggérer la vue de tel ou tel désordre, incompatible en apparence avec la sagesse du gouvernement divin. Même en admettant la possibilité d'un monde matériel sous tous rapports mieux organisé que le nôtre, peut-être le cosmos actuel serait-il encore plus parfait eu égard au plan général de la création. Car ce plan comporte certaines fins transcendantes, il n'est point limité à l'organisation de la matière, il s'étend infiniment plus loin que nos horizons terrestres, et, comme nous n'en découvrons qu'une infime partie, nous sommes radicalement incompétents pour le juger. Toutefois, le peu que nous en connaissons nous permet déjà de présumer que le mal n'a qu'un caractère relatif, que tout désordre dans la Nature doit pouvoir se rattacher de quelque manière à l'ordre, soit comme condition, soit comme conséquence nécessaire.

En effet, la souffrance et la mort ne forment-elles pas ici-bas une condition même de la vie ? Le rôle physiologique de la souffrance est évident. Elle n'est qu'un aspect de la réaction de l'organisme contre l'agent nuisible. Sans doute, elle apparait inutile dans bien des cas ; mais ces cas ne seraient-ils pas une conséquence naturelle et des lois mêmes de la vie animale et d'un ensemble de circonstances qui se rattachent à la marche générale du monde orientée malgré tout vers le mieux ? [1]) La mort des uns est nécessaire à la conservation des autres. Ne faut-il pas que les nouvelles générations trouvent place au soleil ? Dans un autre

[1]) Il est sans doute possible à Dieu de déroger aux lois de la Nature par voie de miracle. Mais le Législateur suprême a jugé que des interventions de ce genre devaient rester exceptionnelles, sous peine de troubler toute l'économie de la Nature. L'animal qui endure une souffrance sans utilité pour lui-même, est ici sacrifié à une fin supérieure.

ordre de choses, le Christianisme a proclamé la vertu éducatrice et purificatrice de la souffrance, et nous savons par saint Paul que Dieu ne permit la déchéance morale du genre humain que pour rendre plus éclatantes les manifestations de sa miséricorde. Ainsi, plus nous interrogeons la Nature, mieux nous voyons que rien n'est absolument mauvais, que ce qui est mauvais à tel point de vue est bon à tel autre, que la Toute-Puissance divine finit toujours par tirer le bien du mal. Mais si le mal fait en quelque sorte partie du plan général de la création, il est clair que son existence ne saurait être opposée au dogme monothéiste.

Il en va tout autrement si l'on adopte le point de vue des monistes. On se rappelle que l'Univers n'est pour eux qu'une individualité unique et absolue. Comment donc, demanderons-nous à Haeckel, un tel monde peut-il être imparfait ? S'il n'est point absolu, il faut nécessairement qu'il soit fini, donc imparfait, et l'on comprend que la sagesse divine ait eu des raisons de le soumettre à une loi de progrès et de développement. Mais s'il est absolu, s'il a en lui depuis toujours et essentiellement toutes les conditions de sa perfection, encore une fois, pourquoi n'est-il point parfait depuis toujours ? C'est seulement alors que ses imperfections deviennent inexplicables. Bien plus, le désordre naît toujours de quelque conflit de forces. Or conçoit-on un tel conflit là où n'existe qu'une seule énergie, qu'un seul principe d'activité sous des apparences diverses ?

Concluons : l'unité de l'Univers manifeste l'unité de la cause première et l'existence du mal n'y saurait contredire.

2° *La cause première ne peut être reléguée au rang des causes inconscientes et fatales.*

Deux principes serviront de base à notre démonstration.

Premier principe : L'analogie des effets ne peut avoir sa raison d'être que dans l'analogie des causes. Ceci paraît

évident. Sans doute, des causes, différant notablement entre elles, peuvent produire des effets semblables ; néanmoins, ce n'est pas parce qu'elles diffèrent, mais, au contraire, parce qu'elles se ressemblent sous certains rapports, qu'elles agiront de même.

Second principe : Si une cause produit généralement des effets supérieurs à ceux d'une autre cause, elle lui est supérieure [1]).

Ces principes sont d'un usage constant. Sur eux se fondent ces multiples inductions, toutes spontanées, qui règlent notre conduite à l'égard des autres êtres. Ils sont aussi à la base de toutes les classifications que la science opère et de toutes les lois qu'elle formule. Nous avons tous l'intime persuasion qu'aux mêmes manifestations correspondent les mêmes essences, les mêmes propriétés fondamentales. Voilà pourquoi nous n'hésitons pas à porter à la bouche une substance qui revêt les apparences du pain, ou de tout autre aliment que l'expérience nous a fait connaître. Et c'est aussi pour cela que nous attribuons, sans le moindre doute, la sensibilité à l'animal, et la faculté de penser et de raisonner aux autres hommes. Cependant nous n'avons jamais pu pénétrer dans leur for intérieur pour nous enquérir de leur constitution intime. Nous ne pouvons saisir leur essence en elle-même, néanmoins nous croyons pouvoir en connaître quelque chose en observant ses manifestations. Assurément, il est peu de vérités aussi certaines que celles-ci : l'animal n'est pas une pure machine, il éprouve des sensations comme moi ; les hommes parmi lesquels je vis ne sont pas de simples automates, ils sont capables de penser et de raisonner comme moi. Pourtant, encore une fois, il ne s'agit pas ici d'une donnée immédiate de l'expérience. La connaissance que j'ai de la nature de mes semblables est le fruit d'un raisonnement inductif ; raisonnement tout spontané, sans doute, mais

[1]) Voir sur cette question : Paul Janet, *Les causes finales.*

qu'il m'est néanmoins possible de formuler après réflexion. Or à la base de ce raisonnement se trouve précisément le principe de l'analogie des effets : A des manifestations semblables correspondent des causes semblables, tout au moins sous certains rapports. Or l'animal réagit dans certains cas, comme je réagis moi-même sous l'empire de la douleur. Donc l'animal est capable d'éprouver la douleur. Ou encore : les autres hommes se comportent en mille circonstances comme je me comporte moi-même. Cependant j'ai conscience que mes actes ont pour mobiles des sensations et des pensées. Donc il doit en être ainsi chez les autres.

Le second principe, celui qui proclame la supériorité de la cause dont les effets sont supérieurs, n'est pas d'une application moins fréquente. Quelqu'opinion que l'on professe au sujet de la nature de l'animal, on reconnaîtra sans hésiter son infériorité vis-à-vis de l'homme. Pourquoi cela, sinon parce que les manifestations de l'activité humaine l'emportent évidemment sur celles de la vie animale ?

Maintenant, de quel droit se refuserait-on à raisonner de même lorsqu'il s'agit de la cause première ?

Niera-t-on qu'il existe une certaine analogie entre les œuvres de l'homme et celles de la Nature ? N'est-ce point, de part et d'autre, la même adaptation des moyens à la fin ? Peut-on contester que très souvent les choses se passent dans la Nature comme s'il y avait finalité, but poursuivi, intention ? L'évolution de l'Univers ne suggère-t-elle pas très naturellement à l'esprit l'idée d'un plan grandiose progressivement réalisé ? Et alors ?... S'il faut l'intelligence d'un horloger pour construire une horloge, pourquoi ne faudrait-il pas l'intelligence d'un Dieu pour construire ce mécanisme gigantesque et prodigieusement compliqué qui s'appelle l'Univers ?

Mais, objecte-t-on avec Taine, le monde est-il vraiment une horloge ? En réalité, les œuvres de la Nature sont d'une tout autre essence que les œuvres de l'art. L'hor-

loge suppose l'horloger parce qu'elle ne peut se constituer d'elle-même, ses éléments ne tendent pas spontanément à s'agencer dans tel ordre. Il n'en est pas de même du mécanisme de l'Univers ; il y a ici un principe évolutif interne, une tendance des éléments à s'organiser en cosmos, et aussi à constituer des êtres vivants.

Nous avons déjà vu ce qu'il faut penser de cette assertion. Sans doute les éléments de l'Univers sont le siège d'une énergie spontanée, mais cette énergie peut revêtir diverses formes, et, pour fixer son orientation dans tel sens, il a fallu un principe directif supérieur aux éléments eux-mêmes. Assurément, les œuvres de la Nature diffèrent des œuvres de l'homme. Mais à côté des différences, il y a des analogies. De part et d'autre on trouve l'agencement des parties, la combinaison des forces et leur subordination à une même fin. Seulement les résultats diffèrent : ici un mécanisme inerte, là un mécanisme vivant. Que conclure de là, sinon que la cause première doit l'emporter sur notre intelligence finie d'autant que la machine vivante l'emporte sur la machine privée de spontanéité ? Si le moindre vermisseau est un ouvrage mille fois plus merveilleux que l'horloge aux rouages les plus délicats, celui qui a fait le vermisseau doit être infiniment supérieur à celui qui a fait l'horloge. Voilà ce que dit le bon sens.

On nous objecte les œuvres de l'instinct. L'instinct ne diffère-t-il pas radicalement de l'intelligence ? Ne lui est-il pas inférieur ? Pourtant ses œuvres présentent d'incontestables analogies avec celles de l'intelligence, parfois même elles leur sont supérieures. L'abeille en construisant sa ruche n'a-t-elle pas résolu un problème de hautes mathématiques ? Voici donc une cause aveugle, inférieure à l'intelligence, d'une nature toute différente, et dont les effets peuvent néanmoins se comparer aux combinaisons les plus merveilleuses de l'art humain. On ne peut donc dire : partout où il y a une œuvre ordonnée, il y a une intelligence ordonnatrice.

Ainsi argumentent les partisans de la finalité inconsciente. Mais d'abord, demanderons-nous, pourquoi distinguez-vous l'instinçt de l'intelligence ? Pourquoi en faites-vous, malgré tout, une faculté inférieure, sinon parce que ses œuvres, toutes merveilleuses qu'elles soient, n'en sont pas moins inférieures à celles de l'intelligence? Et en effet, l'animal régi par les lois de l'instinct agit toujours de la même manière. L'instinct ne progresse pas. L'instinct n'invente rien. Et c'est là, sans doute, une marque d'infériorité.

Il faut reconnaître cependant que les œuvres de l'instinct nous présentent, comme celles de l'industrie humaine, des adaptations de moyens à fins, adaptations parfois plus merveilleuses que celles que nous pourrions réaliser. Mais, précisément, la conclusion qui se dégage d'un tel fait est toute en faveur de notre thèse. Puisque l'instinct est une cause inférieure à l'intelligence, tandis que ses œuvres l'emportent, à certains égards, sur celles de l'intelligence, l'instinct ne peut suffire à expliquer les combinaisons qu'il réalise. En fait, l'instinct n'agit que sous le stimulant de la sensation, et la sensation est à son tour provoquée par l'action du milieu. L'instinct est cause déterminée, c'est-à-dire insuffisante ; or de détermination en détermination, il faut remonter jusqu'à la cause première. Et puisque celle-ci a produit, par l'intermédiaire de l'instinct, des œuvres qui l'emportent sur les nôtres, elle ne peut être inférieure à nous. L'abeille a réalisé sans le savoir un problème de mathématique transcendante, mais quelqu'un a raisonné à sa place. Celui-là, par l'intermédiaire d'une infinité de causes naturelles, a dirigé le travail de l'instinct suivant un plan. Et non seulement il a dirigé ce travail, mais encore il a produit l'instinct lui-même. Il est donc facile de répondre à ceux qui nous objectent les œuvres de l'instinct.

Que l'action de la cause première ne puisse être assimilée à celle de l'instinct, cela résulte encore des considérations

suivantes. L'instinct, dirigé par la sensation, ne peut s'écarter dans ses œuvres du type individuel et concret que lui fournissent les sens, de là l'uniformité de ses procédés et de ses effets. L'instinct, et d'une manière générale la cause aveugle, agit toujours de même dans les mêmes conditions. Il n'a point la faculté du choix, car le choix suppose la comparaison, et la comparaison suppose la conception du type abstrait à la lumière duquel on compare. L'intelligence, au contraire, en possession de ce type, le conçoit réalisable d'un nombre infini de manières, de là sa faculté de choisir, de là aussi la variété de ses œuvres. Que dirons-nous maintenant de la cause première ? Être absolu, elle s'est toujours trouvée dans des conditions d'activité rigoureusement identiques, puisque ces conditions étaient données dans son essence nécessaire et immuable. Pourtant, elle n'a point agi toujours de la même manière, elle a enfanté des œuvres infiniment variées, elle a réalisé certains types fondamentaux sous les formes les plus diverses. Toutes les conditions de son activité étant données dans son essence, elle eût pu dès le principe produire la totalité de son œuvre, mais elle préféra la soumettre à une loi de développement et de vie, et par là elle nous apparaît d'une tout autre nature que la cause instinctive, et, *a fortiori*, que la cause mécanique. Certes, si quelque chose est capable de nous donner ici-bas une idée de cette activité transcendante, ce ne peut être que l'activité volontaire au service de la pensée.

Et ce n'est pas encore tout, la cause première n'a pas seulement produit l'instinct, mais encore l'intelligence. On oppose souvent la Nature à l'homme. Mais il ne faut pas oublier que l'homme fait partie de la Nature, qu'il est une œuvre de la Nature, et que le premier principe d'où procèdent toutes choses n'est pas seulement source d'existence de la matière, mais encore de l'esprit. Car les raisons que nous avons fait valoir pour prouver la contingence du monde matériel, démontrent également celle de l'être

psychique, c'est-à-dire du moi pensant. L'être qui existe par lui-même, avons-nous dit, possède une réalité dérivant de son essence même, indépendante de toutes conditions du dehors. Or tel n'est pas assurément le cas pour notre moi conscient. Qu'on lui attribue une série d'existences antérieures ou non, il reste toujours vrai que son mode d'existence actuel, comme chacun de ceux que l'on suppose avoir précédé, demeure sous la dépendance de conditions extérieures et variables. Le moi n'a donc jamais un mode d'existence nécessaire, dérivant de son essence même, indissolublement lié à cette essence, il ne présente jamais que des déterminations transitoires, contingentes, et puisque sa réalité est toujours liée à de telles déterminations, puisqu'elle est en partie constituée par ces déterminations, elle est donc contingente. Si le moi n'a pas en lui la raison suffisante de son existence, cette raison se trouvera donc, en dernière analyse, dans la cause suprême et absolue dont nous avons démontré l'existence. Cette cause a donc produit l'esprit aussi bien que la matière, et par le fait même elle ne peut être inférieure à l'esprit. Car la cause ne peut se trouver vis-à-vis de l'effet dans une relation du moins au plus. La relation du moins au plus est celle du néant à l'être. Une chose est moins parfaite qu'une autre dans la mesure où certaines qualités lui font défaut qui appartiennent à la seconde. La plante est inférieure à l'animal parce qu'elle est moins que lui, et de même en est-il de l'animal par rapport à l'homme. La mesure de l'être donne la mesure de la perfection. Si donc le moins parfait pouvait être cause ou raison suffisante du plus parfait, le néant serait dans une certaine mesure raison suffisante de l'être.

Stuart Mill a pourtant trouvé le moyen de contester ces principes élémentaires de la logique. Il leur oppose l'expérience. « Il semble qu'aucune cause, écrit-il, ne puisse donner naissance à des produits d'un ordre plus élevé qu'elle-même. Mais cette conclusion est en désaccord avec tout ce que nous savons de la Nature. Combien plus nobles

et plus précieux ne sont pas les végétaux et les animaux supérieurs, par exemple, que le sol et les engrais aux dépens et par les propriétés desquels ils croissent! Tous les travaux de la science moderne tendent à faire admettre que la Nature a pour règle générale de faire passer par voie de développement les êtres d'ordre inférieur dans un ordre supérieur. »

L'objection n'est point faite pour nous embarrasser. Sans doute, le germe est moins que la plante qui en sort, et il en est de même de chacun des autres facteurs qui interviennent ici, aussi longtemps qu'on les considère isolément. Aussi chacun de ces facteurs pris à part, de même que le germe, n'est-il qu'une raison insuffisante de l'effet produit. Mais si l'on considère ces facteurs dans leur totalité, si on les rattache aux causes plus éloignées qui ont déterminé leur concours, et que, remontant de causes en causes, on arrive finalement au principe transcendant d'où procède tout le reste, alors, non, le plus ne semble pas venir du moins, mais le contraire est manifeste.

A l'argument tiré de la contingence, Stuart Mill oppose encore une autre objection. « Si l'on admet, dit-il, que le seul fait de l'existence de l'esprit exige comme son antécédent nécessaire l'existence d'un autre esprit plus grand et plus puissant, la difficulté n'est point supprimée pour avoir été reculée d'un pas. L'esprit créateur a autant que l'esprit créé besoin d'un autre esprit qui soit la source de son existence »[1]. Sans doute, à moins toutefois que l'esprit créateur ne soit incréé et ne subsiste par lui-même, auquel cas on ne voit nullement la nécessité de remonter plus haut.

L'existence de l'esprit contingent, aussi bien que celle du cosmos et de ses merveilleuses combinaisons, nous amène donc à reconnaître que la cause première ne peut être reléguée au rang des causes aveugles.

[1]) Stuart Mill, *Essai sur la Religion*, trad. Cazelles.

3° *La cause première doit être conçue comme la plus haute perfection possible.*

L'analyse du concept d'Absolu nous conduit à cette conclusion. Le propre de l'Être premier, source de tout devenir, est de posséder une indépendance souveraine, non seulement de fait, mais de droit. C'est-à-dire que, si l'Absolu est l'être premier, s'il plane dans des sphères transcendantes, infiniment au-dessus des autres êtres, ceci doit tenir à son essence même, et nullement à quelque circonstance extérieure et accidentelle. Non seulement il n'existe aucun être supérieur à l'Absolu, mais il serait métaphysiquement impossible qu'il y en eût un. L'Absolu est par essence, donc nécessairement, tout ce qu'il est. Il est donc nécessairement et sous tous rapports l'Être premier. La supposition d'un être, non seulement réel, mais même simplement possible, et qui serait à certains égards supérieur à l'Absolu, est une supposition contradictoire. L'Absolu cesserait d'être l'Absolu si l'on pouvait admettre un seul instant la possibilité, même purement logique, de sa subordination vis-à-vis de quelque principe supérieur. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il faut le concevoir comme la suprême perfection ?

Cette supériorité transcendante de l'Absolu sur le moi et sur le non-moi, Spencer lui-même n'a point hésité à la proclamer. Cependant il se refuse à faire de l'Absolu un être conscient. L'Absolu est à ses yeux une réalité radicalement inconnaissable, indéterminée, substratum des phénomènes sensibles. Cette réalité n'est pas inconsciente, mais elle n'est pas davantage consciente. Qu'est-elle donc ? Elle est, répond Spencer, au-dessus de l'inconscient et du conscient. Elle constitue un troisième terme supérieur aux deux autres et que l'esprit ne peut concevoir. Mais on ne voit pas, en vérité, de quel droit Spencer affirme la possibilité, bien plus, la réalité de ce terme nouveau dont nous ne pouvons avoir la moindre idée. Il semble bien qu'il lui ait fallu pour cela rejeter l'évidence de certains principes qui

sont de l'essence même de l'esprit. Quoi de plus évident que la proposition suivante : Quelque chose est ou n'est pas, entre l'affirmation de l'être et sa négation, il n'y a point de milieu ? Or le conscient et l'inconscient s'opposent précisément l'un à l'autre comme l'être et le néant. L'inconscient n'est ni plus ni moins que la négation du conscient. Une chose est ou n'est pas. Point de place ici pour un terme intermédiaire. Et de même un être est conscient ou il n'est pas conscient. Il peut être plus ou moins conscient, mais quelque faible que soit sa conscience, elle se trouve toujours séparée de l'inconscience par toute la distance qui sépare l'être du néant. Si donc vous reconnaissez que l'Absolu doit être infiniment supérieur au moi conscient, comment pourriez-vous lui refuser une conscience supérieure ? Le moi ne l'emporte-t-il pas sur le monde de la matière par l'intelligence et la volonté ? Ces facultés ne sont-elles point des perfections ? Si donc elles font défaut à l'Absolu, l'Absolu est sous ce rapport inférieur à moi-même, il prend rang parmi les causes aveugles et il ne faut plus parler de sa perfection souveraine.

Conclurons-nous de là à une sorte d'anthropomorphisme ? Dirons-nous que l'Être suprême est conscient à notre manière ? En aucune façon. Et ici nous sommes pleinement d'accord avec Spencer. L'activité psychique apparaît chez nous liée à un ensemble de conditions extérieures, elle implique la dépendance du sujet vis-à-vis de l'objet, sa passivité, la distinction entre la puissance et l'acte, entre le substratum et le phénomène, la succession des états de conscience ; il n'en peut être ainsi chez l'Absolu. Sa souveraine indépendance et sa nécessité nous interdisent de le penser. Aussi rejetons-nous l'anthropomorphisme qui fait de Dieu une intelligence du même genre que la nôtre.

Que peut donc être en soi l'activité psychique de l'Absolu ? Ici nous n'hésitons pas à répondre avec les agnostiques : *ignoramus*. Mais puisque l'Absolu est infiniment et sous tous rapports supérieur à nous, puisqu'il nous

serait manifestement inférieur si la conscience lui faisait défaut, puisque, d'autre part, l'activité psychique, telle que nous l'observons au dedans de nous-mêmes, ne peut convenir à l'Absolu, c'est donc qu'il doit exister un mode de conscience radicalement différent du nôtre, de même que l'être par soi est radicalement différent de l'être dérivé. Mais comme l'être par soi, type de l'être dérivé, possède plus de titres encore à l'appellation d'*être*, ainsi, l'activité psychique qui se déploie au sein de l'essence absolue mérite plus encore que la nôtre d'être appelée « consciente ».

Jean Halleux.

XI.

Le Conflit de la Morale et de la Sociologie.

(*Suite* *).

IV.

LA GENÈSE DU SYSTÈME DE M. DURKHEIM [1]).

« La Sociologie, écrivait M. Durkheim en 1900, a pris naissance en France au cours du dix-neuvième siècle ; elle est restée, ajoutait-il, une science essentiellement française. » Et dans une revue rapide de l'histoire de la Sociologie, trois noms étaient par lui mis en vedette : Comte, le fondateur ; Espinas, le restaurateur ; Durkheim, le représentant actuel [2]).

*) Voir les numéros de novembre 1905, février, mai et août 1906.

[1]) **Bibliographie** : A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 6 volumes. Paris, 1830-1842. — A. Espinas, *Des sociétés animales*, 2me édition. Paris, 1878. — *Les études sociologiques en France* (Revue philosophique, t. XIII et t. XIV). Paris, 1882. — *Être ou ne pas être ou du postulat de la sociologie* (Revue philosophique, t. LI). Paris, 1901. — A. Fouillée, *La science sociale contemporaine*, 2me édition. Paris, 1885. — E. Renan, *La réforme intellectuelle et morale*. Paris, 1871. — A. Schäffle, *Bau und Leben des sozialen Körpers*, 2me édition, 4 volumes. Tübingen, 1881. — G. Schmoller, *Ueber einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirtschaft*, 1875. Réimprimé dans *Ueber einige Grundfragen der Sozialpolitik und der Volkswirtschaftslehre*, 2me édition. Leipzig, 1904. — G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, 2 vol. Stuttgart und Berlin, 1904 (Anastatischer Neudruck der Ausgabe von 1892). — A. Wagner, *Grundlegung der politischen Oekonomie*, 3me édition. Leipzig, 1892. — W. Wundt, *Ethik*, 3me éd., 2 volumes. Stuttgart, 1903. La première édition est de 1886.

[2]) *La Sociologie en France au XIXe siècle.*

Cette affirmation de M. Durkheim concernant l'origine et le caractère « français » de la Sociologie est partiellement exacte. Et qui recherche, comme nous allons le faire, la genèse des idées de M. Durkheim, ne peut se passer de mentionner Comte et M. Espinas.

S'il est excessif de dire que M. Durkheim est « le véritable successeur d'Auguste Comte »[1]), on ne peut méconnaître qu'Auguste Comte est, à son égard, non seulement un précurseur mais un inspirateur.

M. Durkheim tient de lui plus que sa mentalité positiviste, avec son dédain de la métaphysique et sa prétention de « rechercher les seules lois des phénomènes » à l'exclusion de l'étude des « causes premières et finales ».

Il lui doit, en particulier : l'idée même d'une « physique sociale » — la notion de l'interdépendance des phénomènes sociaux — la conception d'un nouvel art politique basé sur la science.

« Les phénomènes sociaux, disait Comte [2]), ne sont pas indéfiniment et arbitrairement modifiables par le législateur ; ils sont assujettis à de véritables lois naturelles [3]), par conséquent aussi susceptibles de prévision scientifique que tous les autres phénomènes quelconques. » C'était affirmer la possibilité d'une science, — Comte disait d'une « physique sociale ».

Les phénomènes, objet de la physique sociale, forment un système uni et cohérent, — Comte disait un « consensus ». « Les diverses parties du système social exercent continuellement les unes sur les autres des actions et des réactions mutuelles » (*Cours*, t. IV, p. 324) ; ainsi, par exemple, « chacun des modes fondamentaux de l'existence

[1]) Bayet, *La morale scientifique*, p. 106.

[2]) A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 48e leçon ; tome IV, pp. 306 et suiv.

[3]) « Il y a, écrivait Comte en 1824, des lois aussi déterminées pour le développement de l'espèce humaine que pour la chute d'une pierre. » *Lettres d'Auguste Comte à M. Valat*, p. 138. Paris, 1870.

sociale détermine un certain système de mœurs co-relatives, dont la physionomie commune se retrouve chez tous les individus » (p. 398). Cela étant, « chacun des nombreux éléments sociaux, cessant d'être envisagé d'une manière absolue et indépendante, doit être toujours conçu comme relatif à tous les autres » (p. 325). Le sociologue dans ses recherches scientifiques, le moraliste dans ses jugements de valeur, l'homme d'État dans ses projets de réforme sociale, tous doivent tenir compte du consensus. « Puisque les phénomènes sociaux sont ainsi profondément connexes, leur étude ne saurait être séparée ; d'où résulte pour le savant l'obligation de considérer toujours simultanément les divers aspects sociaux » (p. 352). Le moraliste de son côté « considérera toujours l'état social comme ayant été aussi parfait à chaque époque que le comportait l'âge correspondant de l'humanité, combiné avec l'ensemble de la situation » (pp. 387 et 389). Enfin le réformateur se persuadera de « la vanité de la recherche du meilleur gouvernement, abstraction faite de tout état social déterminé » (p. 309) ; il comprendra qu'il y a « solidarité entre le système des pouvoirs et des institutions politiques et l'état général de la civilisation correspondante » (p. 335).

A quoi doit servir la physique sociale ? A fonder un art rationnel. « La physique sociale ne nous réduit pas à la simple observation passive des événements humains, sans aucune puissante intervention continue » (p. 405). « Les phénomènes sociaux sont modifiables. Toutefois les modifications demeurent toujours radicalement subordonnées aux lois fondamentales, soit statiques soit dynamiques, qui règlent l'harmonie constante des divers éléments sociaux et la filiation continue de leurs variations successives » (p. 394) [1].

[1]) Comte ne précise pas davantage quand il répond à la question : « En quoi donc peuvent consister les modifications dont l'organisme et la vie politiques sont susceptibles ? » (p. 395). « Sous le rapport dynamique, répond-il, l'évolution de l'humanité devra être conçue comme seulement modifiable, à certains degrés déterminés, quant à sa simple vitesse, mais sans aucun renversement dans l'ordre fondamental du développement

Mais grâce aux progrès de la Sociologie, « l'art politique prendra un caractère judicieusement systématique, en cessant d'être dirigé d'après des principes arbitraires tempérés par des notions empiriques » (p. 405).

En résumé, d'après Comte, « sans admirer ni maudire les faits politiques, et en y voyant de simples sujets d'observation, la physique sociale considère chaque phénomène sous le double point de vue de son harmonie avec les phénomènes co-existants et de son enchaînement avec l'état antérieur et l'état postérieur du développement humain ; elle s'efforce de découvrir les relations qui lient entre eux tous les faits sociaux ; chacun lui paraît expliqué quand il a pu être rattaché soit à l'ensemble de la situation correspondante, soit à l'ensemble du mouvement précédent, en écartant toujours toute vaine et inaccessible recherche de la nature intime des phénomènes. Conduisant, avec la précision que comporte la complication des phénomènes, à la prévision des événements, la science politique fournit à l'art politique non seulement la détermination des tendances spontanées qu'il doit seconder, mais aussi l'indication des moyens qu'il peut y appliquer, de manière à éviter toute action nulle, éphémère ou dangereuse » (p. 408). —

Le livre de M. Lévy-Brühl [1]) — interprète autorisé de M. Durkheim — est-il autre chose qu'une amplification de ces quelques idées de Comte ?

L'influence de M. Espinas a été moindre que celle de Comte. M. Durkheim ne lui a repris qu'une vue particulière; à savoir que la réalité sociale est d'ordre psychique et que

continu et sans qu'aucun intermédiaire un peu important puisse être entièrement franchi » (p. 396). « C'est évidemment, ajoute-t-il, au développement direct de la science sociale à déterminer, en chaque cas, l'influence propre et la portée actuelle de ce principe général, qui ne saurait aucunement dispenser d'une appréciation immédiate et particulière de la situation correspondante » (p. 404). Cfr. A. Comte, *Système de politique positive*, t. II, p. 427. Paris, 1852.

[1]) *La morale et la science des mœurs.*

l'objet de la sociologie est de rechercher comment se forment et se combinent les représentations collectives.

Quand M. Durkheim énonce comme une vérité acquise que « la vie sociale est tout entière faite de représentations », on se demande de quelles observations personnelles ce propos est l'expression. Ce n'est en réalité que la conclusion, empruntée telle quelle par M. Durkheim, de l'étude de M. Espinas sur les sociétés animales.

« Une société est, d'après M. Espinas, une conscience vivante ou un organisme d'idées. Partout où naît une société, il y a un commerce de représentations... Les pensées des hommes sont capables d'accord, de manière à former un consensus nouveau, un organisme d'idées et de volitions qui est la conscience sociale » [1]).

Jusqu'ici, et réserve faite de sa dérivation plus éloignée, la sociologie de M. Durkheim est bien de source française.

Mais ce que M. Durkheim ne tient ni d'Auguste Comte ni de M. Espinas, c'est sa conception de l'objet — de l'organisation — de la méthode de la science sociale. Sur ces trois points il professe personnellement des idées qui lui ont valu en France une réputation d'originalité scientifique et la qualité de chef d'école.

Les sociétés, objet de la Sociologie, doivent d'abord — c'est son grand principe — être considérées comme des réalités *sui generis* et non comme de simples sommes d'individus.

En second lieu, pour étudier les phénomènes dont la réalité sociale est le substratum, il n'est ni nécessaire ni possible de créer une science nouvelle. Il suffit mais il est

[1]) *Les sociétés animales*, p. 529. — *Les études sociologiques en France*, Rev. philos. t. XIV, p 346. — « Les sociétés, dira-t-il encore, sont des groupements où les individus composants sont unis par des liens psychologiques, c'est-à-dire par des représentations et des impulsions réciproques » (*Être ou ne pas être*, Rev. phil. t. LI, p. 466).

indispensable que les disciplines particulières existantes s'inspirent d'une même méthode.

Cette méthode, enfin, doit être sociologique et mécaniste — et non psychologique et finaliste.

Toutes ces vues que nous résumons ici après les avoir exposées plus haut, passent en France pour être propres à M. Durkheim.

Or elles sont d'origine allemande.

M. Wagner et M. Schmoller ont, avec Schaeffle, fourni à M. Durkheim son postulat fondamental du réalisme social.

Sa façon de comprendre la sociologie comme une méthode dont les sciences particulières doivent s'inspirer — quitte à faire plus tard la synthèse des conclusions partielles — est de Schaeffle.

Enfin c'est sous l'influence de M. Wundt qu'il a donné la préférence à l'explication sociologique et mécaniste sur l'explication psychologique et finaliste.

D'où vient cette invasion ou plutôt cette importation allemande? Elle est peut-être un résultat de la guerre de 1870.

Au lendemain de la paix de Francfort, les Français se tournèrent vers l'Allemagne pour lui demander les causes de sa supériorité. « Elle est dans l'ordre intellectuel, répondit une voix écoutée. La victoire de l'Allemagne a été la victoire de la science. Après Iéna, l'Université de Berlin fut le centre de la régénération de l'Allemagne. Si nous voulons nous relever de nos désastres, imitons la conduite de la Prusse. L'intelligence française s'est affaiblie ; il faut la fortifier. Notre système d'instruction, surtout dans l'enseignement supérieur, a besoin de réformes radicales »[1]).

Et de jeunes Français s'en allèrent au pays du vainqueur étudier l'organisation des Universités et suivre les cours.

[1]) E. Renan, *La réforme intellectuelle en morale.* Préface, p. X, pp. 55, 61, 64.

Il est intéressant de lire dans les revues de l'époque le compte-rendu de leurs impressions et de leurs découvertes. Quand son tour fut venu, vers 1886, M. Durkheim suivit le courant. Un de ses tout premiers écrits est le récit de son séjour en Allemagne [1]). Ce séjour fut décisif pour son avenir scientifique.

A l'école des socialistes de la chaire, de M. Wagner surtout et de M. Schmoller, il étudia, d'un point de vue inconnu en France, l'économie politique, la *Volkswirtschaftslehre*.

La science économique, enseignaient ces maitres, n'a pas seulement pour objet de décrire comment des individus abstraits, mus par le besoin et sollicités par l'intérêt, produisent, échangent, et consomment la richesse. Il n'y a pas que des individus dans le vaste monde. L'humanité est formée de peuples divers. Chacun d'eux constitue une grande individualité, a sa physionomie et son caractère. La communauté de l'origine, du territoire, du gouvernement, de la langue, des traditions, des souvenirs, des mœurs, du droit, de la religion, des idées, des sentiments, fait d'un peuple une réalité vivante, un tout organique. La nation a comme telle une activité économique, et chacune a la sienne propre. Son système économique, aussi réel que la nation elle-même, forme l'objet de la *Volkswirtschaftslehre* [2]).

[1]) *La philosophie dans les Universités allemandes.*

[2]) « Die Volkswirtschaft ist ein organisches Ineinander, nicht ein mechanisches Nebeneinander von Einzelwirthschaften... Sie ist, ebenso gut wie das Volk, ein reales Ganzes, welches sich in entscheidenden Puncten als ein Organismus darstellt... Die historische Thatsache gemeinsamer Abstammung, die gemeinsamen geschichtlichen Erlebnisse, der Besitz eines gemeinsamen Wohngebiets, die Gemeinsamkeit und Eigenausbildung wichtiger Besitzthümer, der Sprache, der Sitte, des Rechts, des Staats, der Wirthschaft, selbst der Kunst, Wissenschaft, und Religion, diese Momente alle sind es, auf denen das Volk im Sinne von Nation beruht. » A. Wagner, *Grundlegung der politischen Oekonomie*, §§ 149 et 151. — « Die ältere Nationalökonomie behauptete oftmals, es gebe keine Volkswirtschaft, sondern nur Einzelwirtschaften. Gewiss ist letzteres falsch. Die englische, die deutsche Volkswirtschaft sind nicht bloss eine Summe von Einzelwirtschaften, sondern ein einheitliches

Cette conception de la nation, réalité vivante, substrat de phénomènes propres, M. Durkheim l'avait déjà rencontrée chez Schaeffle, élargie et généralisée [1]).

Une société — nation, corporation, famille — est, d'après Schaeffle, autre chose qu'une somme d'individus ; c'est un tout, qui a une existence et une activité distinctes de celles de ses éléments. Ce n'est pas un organisme au sens biologique, mais une individualité supérieure. Il existe incontestablement une conscience collective sur laquelle se règlent les consciences individuelles. Dans toute société se retrouvent des représentations, des manières de sentir, des aspirations communes. Sans doute, il ne peut y avoir une conscience sociale, si des consciences individuelles ne sont données ; mais néanmoins la conscience sociale est quelque chose de réellement autre. Dogmes, principes, doctrines, règles morales, juridiques, esthétiques — tous produits sociaux — s'imposent aux individus qui dans leurs jugements et dans leurs déterminations subissent la contrainte collective [2]).

Ganzes, dessen Teile in jeder Beziehung unter sich in anderer Wechselwirkung stehen als dieselben Teile mit den Einzelwirtschaften anderer Völker. Und das Gemeinsame, die Einzelwirtschaften eines Volkes verbindende, ist nicht bloss der Staat, sondern ist ein Tieferes: die Gemeinsamkeit der Sprache, der Geschichte, der Erinnerungen, der Sitten und Ideen. Es ist eine gemeinsame Gefühls- und Ideenwelt, eine Herrschaft gemeinsamer Vorstellungen ; mehr als das, eine aus diesen übereinstimmenden psychologischen Grundlagen herausgewachsene, objectiv gewordene gemeinsame Lebensordnung, das gemeinsame Ethos, das alle Handlungen der Menschen, also auch die wirtschaftlichen beeinflusst. » G. Schmoller, *Ueber einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirtschaft*, p. 44.

[1]) M. Durkheim a analysé le tome I du *Bau und Leben des socialen Körpers* de Schaeffle dans la Revue philosophique, tome XIX, 1885, page 84.

[2]) « Die menschliche Gesellschaft ist ein lebendiger Körper eigener Art. Der sociale Körper wirkt zwar durch und für seine activen Bestandtheile, die Individuen und die Gruppen der Bevölkerung, aber er erhält sich über denselben als ein Ganzes mit ununterbrochenem Collectivbewusstsein, mit einer die Einzelnen beherrschenden Tradition der geistigen und materiellen Güter .. Er ist kein Organismus im Sinne der Biologie. Er ist im empirischen Sinne eine selbständige Individualität höherer Ordnung... Die Gesellschaft ist keine Summe organischer Individuen. Die Gesammtheit besteht im Wechsel der Einzelnen und überdauert die Generationen von Individuen und Familien. Das Gesammtbewusstsein ist mehr als die Summe der individuellen Bewusst-

Sans doute, des voix isolées avaient, en France, dit des choses analogues.

Renan qui dans une lettre célèbre reconnaissait qu'il devait à l'Allemagne sa formation philosophique [1]), avait écrit : « Un pays n'est pas la simple addition des individus qui le composent ; c'est une âme, une conscience, une personne, une résultante vivante » [2]).

Et M. Espinas, très informé de la littérature sociologique allemande, avait parlé comme Schaeffle : « Les consciences sociales doivent être comptées parmi les plus hautes des réalités... L'unité sociale ne subsiste que par les individus qui la composent, mais ceux-ci empruntent pour une plus large part au tout lui-même, ce qu'ils ont de réalité. En effet, les individus changeant, celui-ci demeure. L'individu est donc l'œuvre bien plus que l'auteur de la société ; l'action collective pèse sur lui » [3]). « La société est une chose concrète, vivante... Pour qu'un sujet conscient, une personnalité psychique naisse dans une société et fasse de celle-ci un individu nouveau, il est nécessaire que plusieurs consciences d'hommes entrent les unes dans les autres » [4]).

seinsinhalte... Der objective Gemeingeist kann zwar nicht ausserhalb der zur Gemeinschaft gehörigen Individuen wirksam sein, aber er wird doch in allen Gliedern zusammen eine gleichartige Kraft, welche sich über die Einzelnansichten, Einzelngefühle, und Einzelnbestrebungen massgebend sich erhebt. Dogmen, Prinzipien, Doctrinen werden herrschend für das allgemeine Denken und Wollen. Gesellschaftliche Geschmacksrichtungen und Ehrbegriffe, gleiche Massstäbe der Billigung und der Missbilligung werden bestimmend für das Werthurtheil aller Einzelnen, so dass die Einzelnen dem Massengefühl sich unterwerfen. Vollends in Beziehung auf Wollen und Thun, Können, Sollen, Müssen, Dürfen, sehen wir die Gewalt des lebendigen Rechtes, der öffentlichen Moral, der standes- und berufsmässigen Kunstüberlieferung mächtig über die Einzelnen... Der Volksgeist ist mehr als eine Summe von einzelngeistigen Thatsachen. » A. Schäffle, *Bau und Leben des socialen Körpers*, tome I, pp. 1 et suiv. et pp. 415 et suiv.

[1]) « Je dois à l'Allemagne ce à quoi je tiens le plus, ma philosophie » (E. Renan, *Lettre à M. Strauss*, dans le « Journal des Débats » du 16 septembre 1870).

[2]) E. Renan, *La réforme intellectuelle et morale.*

[3]) *Les sociétés animales*, 2e éd., pp. 540-542.

[4]) *Les études sociologiques en France.* Revue philosophique, t. XIV, p. 344.

Mais M. Fouillée avait attaqué vigoureusement cette thèse de M. Espinas et soutenu « qu'on n'a pas le droit de dire qu'une société est psychologiquement un grand individu existant pour lui-même. La réalité de la conscience sociale, affirmait-il, nous échappe ; nous ne trouvons devant nous que des consciences individuelles. Les théories mystiques qui personnifient les sociétés, qui admettent une âme des peuples, sont vides et fausses. Supposer une fusion de consciences particulières en une seule grande conscience collective, c'est une hypothèse aventureuse métaphysiquement, contradictoire psychologiquement » [1]).

Cette critique de M. Fouillée fit-elle impression sur M. Durkheim ? Toujours est-il que celui-ci, analysant en 1885 le *Grundriss der Sociologie* de Gumplowicz, faisait à l'égard de la thèse du réalisme social et de ses conséquences, des réserves significatives. D'après Gumplowicz « l'homme ne se crée pas plus intellectuellement qu'il ne se crée physiquement. Ses pensées, son esprit sont le produit du milieu social dans lequel il vit et agit » [2]). « Puisqu'il n'y a dans la société que des individus, observa à ce propos M. Durkheim, ce sont eux et eux seuls qui sont les facteurs de la vie sociale... De quoi le milieu social est-il fait, sinon d'individus ?... C'est par les consciences individuelles que tout passe, et c'est d'elles en définitive que tout émane. Le tout ne peut changer que si les parties changent et dans la même mesure » [3]).

Après son séjour en Allemagne seulement, — quand l'autorité de M. Wagner et de M. Schmoller, renforcée encore par celle de M. Wundt, se fut ajoutée à celle de Schaeffle, — M. Durkheim se rallie définitivement au postulat du réalisme social et ne cesse plus d'affirmer qu'une société est autre chose que la collection de ses membres.

[1]) *La science sociale contemporaine*, pp. 227, 241, 401.
[2]) L. Gumplowicz, *Grundriss der Sociologie*, Vienne 1885 ; p. 280 de la traduction française *(Précis de sociologie)* publiée à Paris en 1896.
[3]) *Revue philosophique*, t. XX, p. 632. Paris, 1885.

Il devenait dès lors possible de reprendre la pensée de Comte, de créer une science sociale positive et d'assurer à celle-ci l'autonomie. Car ce qui manquait à la Sociologie, c'était un objet bien déterminé.

Comte s'était assigné la tâche de rechercher « l'évolution fondamentale de l'humanité » ; sa physique sociale « représentait la masse de l'espèce humaine, actuelle, passée, future, comme constituant une immense et éternelle unité sociale » [1]).

Mais Spencer avait discrédité cette conception en niant la réalité de l'humanité ; les seules réalités et par conséquent le vériritable objet de la sociologie étant, d'après lui, les individus et les nations [2]).

La physique sociale de Comte, construction fantaisiste démodée, se trouvait classée comme un essai, intéressant mais infructueux, de philosophie de l'histoire.

Ce qu'on persistait à nommer la Sociologie risquait ou de demeurer, avec Stuart Mill [3]) et ceux qui adoptaient sa méthode, une explication des faits collectifs par les données de la psychologie individuelle, ou de devenir, avec Lilienfeld [4]) et les organicistes, un chapitre de la Biologie.

Les suggestions allemandes que suivit M. Durkheim, vinrent à point pour empêcher la Sociologie de s'évanouir en se laissant absorber par l'une ou l'autre des sciences voisines. En affirmant l'existence distincte et le caractère spécifique de la réalité sociale, les Allemands fournissaient à la Sociologie un objet bien à elle. M. Durkheim leur doit ce que nous avons appelé son postulat fondamental.

[1]) *Cours*, t. IV, p. 409.
[2]) Cfr. A. Fouillée, *La science sociale contemporaine*, p. 68.
[3]) Stuart Mill, *Logique*, livre VI, chap. 7.
[4]) P. Lilienfeld, *Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft*, 5 vol. 1873-1881.

Ce premier résultat obtenu, il fallait décider la forme sous laquelle la Sociologie ferait sa rentrée dans le monde.

Serait-ce une science générale, une discipline unique, à créer de toutes pièces, avec comme tâche le monde social à scruter dans toute sa complexité et jusque dans son passé lointain ? Conçue avec ces proportions, c'eût été une entreprise chimérique, condamnée aux observations incomplètes et superficielles, aux conjectures hasardeuses, aux généralisations vagues.

Schaeffle avait eu des vues moins ambitieuses mais plus pratiques. Rompant avec Comte qui construisit, au moyen de matériaux insuffisants, une philosophie de l'histoire inexacte et subjective, et avec Spencer qui se proposa de faire rentrer l'évolution sociale dans l'évolution universelle [1]), Schaeffle recommandait aux sociologues de s'attacher de près à la réalité sociale. L'étude, notait-il, en est déjà commencée, de nombreuses sciences particulières se partageant le domaine à explorer. Toutefois, faute d'entente préalable, ces sciences sont dans un fâcheux état d'isolement ; elles s'ignorent et ne semblent surtout pas soupçonner que les phénomènes variés qu'elles étudient, sont tous des activités ou des manifestations du même corps social. La tâche du sociologue est d'abord de leur faire prendre conscience de leurs étroits rapports. Il rassemblera ensuite à mesure les conclusions communes à ces sciences particulières [2]).

[1]) *Bau und Leben*, t. I, p. 54.

[2]) « Die sociale Erscheinungswelt ist von Comte und Spencer zum Gegenstand einer universellen Natur- und Geschichtsphilosophie gemacht worden. Wir gehen nicht die Wege dieser Schriftsteller. Wir wollen uns nicht von dem Boden, welchen die Fachwissenschaften schon gelegt haben, entfernen. Verschiedene Wissenschaften haben sich der eigenthümlichen Erscheinungen der Socialwelt bemächtigt. Dennoch zwei grosse Lücken klaffen in dem dermaligen Stande der Socialwissenschaften. 1° Es mangelt an Einheit bei weit getriebener Vereinzelung und Zerstückelung der Forschungsgegenstände durch Specialdisciplinen, welche von einander nicht Notiz nehmen. Man hat Volkswirtschaft, Technik, Staat, Kunst, Wissenschaft, Kirche u. s. w. je für sich allein betrachtet, als ob sie einander Nichts angingen, als ob sie nicht

M. Durkheim adopta cette façon de comprendre la Sociologie. Pour lui comme pour Schaeffle le mot de sociologie désigne seulement le complexus des sciences existantes, mais animées d'un même esprit, conscientes de leur solidarité et se communiquant les résultats communs de leurs investigations respectives [1]).

Restait à déterminer la méthode que devraient adopter désormais les sciences sociales pour se développer dans le sens sociologique.

Le grand ouvrage de Schaeffle, en dehors du chapitre final consacré à la méthode, contient plus d'une considération intéressante, sinon originale, sur la difficulté que présentent l'observation et l'explication des faits sociaux et spécialement la recherche des antécédents psychiques et la détermination des causes. Les notations du savant isolé seront toujours, dit-il, fragmentaires, incomplètes, faites d'un point de vue étroit ; sa personnalité, avec son caractère et ses préjugés, influera sur son interprétation ; et les motifs de la conscience collective souvent lui échapperont. La statistique heureusement est là qui lui fournit des données à la fois objectives et contrôlables. Il utilisera aussi les renseignements acquis de l'histoire et de l'ethnographie comparée; à l'occasion il aura recours prudemment aux analogies biologiques ; enfin il choisira judicieusement, pour dégager les causes des phénomènes, l'une des quatre méthodes connues : celle des concordances, celle des différences, celle des résidus ou celle des variations concomitantes [2]).

Glieder und Lebensthätigkeiten einer und derselben Gemeinschaft wären. 2º Zweitens gebricht es an elementarer Zusammenfassung der einfachen aber allgemeinen Grunderscheinungen, welche dem Bau und dem Leben der verschiedenen grossen Socialorgane gemeinsam sind » (Schäffle, *Bau und Leben*, t. I, p. 52).

[1]) Voir *On the relation of sociology to the social sciences and to philosophy*.

[2]) Schäffle, *Bau und Leben*, t, I, pp. 59 et 124; t. IV, p. 480. — Schaeffle ajoute que la constitution de la sociologie doit devenir une

Toutefois les règles, énoncées par M. Durkheim en conformité avec ces indications de Schaeffle, ne sont pas ce qu'il y a ni ce qu'il considère lui-même comme le plus caractéristique dans sa méthode. Quand il veut exprimer l'essentiel de celle-ci, il dit qu'elle est « sociologique » [1]). Cela implique, comme nous l'avons vu, deux choses : l'exclusion du facteur individuel et la négation de tout finalisme dans l'évolution collective. M. Durkheim conçoit la société comme se développant sous une poussée interne, par un massif mouvement d'ensemble qui entraîne les individus, loin qu'ils le provoquent ou le dirigent, et qui n'est conscient ni de son origine ni de son terme. — Or, en condamnant l'interprétation psychologique et téléologique des phénomènes sociaux, M. Durkheim se sépare de Schaeffle ; mais c'est pour suivre M. Wundt.

En effet, tout en concédant, d'un certain point de vue, que le citoyen ordinaire est, dans sa mentalité, un produit de la société qui l'éduque [2]), Schaeffle reconnaît avec Lotze l'intervention active des individus dans la formation des représentations collectives [3]) ; il relève spécialement que les esprits dirigeants modifient le capital moral d'une société, c'est-à-dire les préceptes en vigueur et les mœurs régnantes [4]), et il attribue l'origine des règles de conduite, admises dans un groupe, à des pratiques individuelles qui se sont petit à petit répandues par imitation [5]).

entreprise collective (t. IV, p. 492). M. Durkheim a fait mieux que d'exprimer le même sentiment. Il a donné suite au vœu de Schaeffle, en fondant l'*Année sociologique*.

[1]) *Règles de la méthode*, p. 176. — *La sociologie en France*, p. 649.

[2]) « Das civile Individuum ist in seiner geistigen Eigenartigkeit viel mehr das Produkt als der Urheber der Gesellschaft » (*Bau und Leben*, I, p. 12 ; cfr. p. 421).

[3]) *Ibid.*, pp. 417-419.

[4]) « Jede Zeit ändert das überkommene Kapital praktischer Sitten und Grundsätze durch eigene und eigenthümliche Zuthaten und Einbussen, die unter dem Einfluss tonangebender Individuen und leitender Geister erfolgen » (I, p. 580).

[5]) « Die Sitte und das Sittengesetz sind ursprünglich selbst Product individueller Sittlichkeit, die sich durch Beispiel und Ausbreitung (à propos de la formation du *Volksgeist*, Schaeffle dit : durch Wiederholung, Beispiel und Mittheilung, p. 418) zur Sitte verdichtet » (I, p. 619).

Sur ce dernier point, M. Wundt est d'un avis contraire. Il se refuse à voir, dans les mœurs ou coutumes collectives, des habitudes individuelles, imitées, répétées, généralisées. L'individu n'est pas, d'après lui, le moteur de l'évolution sociale. La langue, les mythes, les mœurs, le droit ne peuvent être créés par l'individu. Les coutumes sont des pratiques communes résultant de représentations communes; des besoins collectifs urgents ou des pratiques cultuelles [1]) en sont l'origine; bref, elles sont l'œuvre de la communauté. Les fondateurs de religions et les législateurs de l'humanité n'ont pas établi des mœurs nouvelles mais appliqué leur influence à des mœurs établies. Les coutumes sociales dérivent toujours de coutumes préexistantes [2]).

Sans doute Auguste Comte, déjà, en professant le déterminisme, réduisait à presque rien l'action des individualités géniales sur les destinées des sociétés [3]); mais il est manifeste que l'influence de M. Wundt a été décisive

[1]) Du point de vue génétique, dit ailleurs M. Wundt, beaucoup de coutumes sociales *(Sitte)* sont des survivances de pratiques religieuses dant le but originaire nous est devenu inintelligible et qui ont été appropriées à de nouvelles fins. (*Ethik*, t. I, p. 114). M. Durkheim et ses collaborateurs ont adopté cette opinion : « Les phénomènes religieux sont le germe d'où tous les autres — ou, tout au moins, presque tous les autres — sont dérivés » *(Année sociologique*, t. II, préface, p. IV).

[2]) « Es gibt keine Volkssitte bei der von der tatsächlichen Nachweisung einer Entwicklung aus beschränkten Gewohnheiten die Rede sein könnte. Das Individuum ist nicht der Motor der Gesamtentwicklung... Die bedeutsamsten Schöpfungen der Gesamtheit, Sprache, Mythus, Sitte, Recht, können von dem Einzelnen nie geschaffen werden. Zwingende soziale Bedürfnisse oder religiöse Kulthandlungen sind die Anfänge der Sitte. Die Sitte ist ein aus gemeinsamen Vorstellungen entspringendes gemeinsames Handeln. Als Ganzes ist sie eine gemeinsame Schöpfung. Die Religionsstifter und moralischen Gesetzgeber der Menschheit haben nicht neue Sitten gegründet, sondern durch ihren Einfluss auf vorhandene Sitten eingewirkt. Für die Sitte kennen wir nur eine Entwicklung : die aus vorangegangenen Sitten von verwandten Inhalt » (W. Wundt, *Ethik*, 3e éd. t. I, p. 131). — M. Durkheim, au surplus, définit les individualités géniales, dans les mêmes termes que M. Wundt emploie pour définir les *Führende Geister :* « Führende Geister sind die, die sich der treibenden Kräfte des öffentlichen Geistes klarer als andere bewusst werden, diese Kräfte in sich gesammelt und so sich befähigt haben, aus eigenem Vermögen deren Richtung zu ändern » (II, p. 68).

[3]) « Les grands progrès de chaque époque résultent toujours de l'état immédiatement antérieur ; en sorte que les hommes de génie auxquels ils sont d'ordinaire trop exclusivement attribués, ne se présentent

sur le parti pris par M. Durkheim de se rallier à la méthode d'explication purement sociologique. Après avoir lu l'*Ethik*, dont la publication fit sensation, M. Durkheim est persuadé que « les phénomènes collectifs ne viennent pas des consciences individuelles, mais qu'ils sont l'œuvre de la communauté ; qu'ils ne partent pas des individus pour se répandre dans la société, mais qu'ils émanent de la société et se diffusent ensuite chez les individus » [1]). D'où la règle : « La cause déterminante d'un fait social doit être cherchée parmi les faits sociaux antécédents et non parmi les états de la conscience individuelle » [2]). —

En même temps qu'il ne méconnaissait pas le rôle de l'individu, Schaeffle ne niait pas davantage l'importance des causes finales. La marche de l'évolution sociale, dit-il, n'est pas mécanique comme le mouvement d'une horloge ; elle dépend de tendances ou de motifs vivant dans la conscience des individus. Les faits sociaux, avant d'être en réalité, ont eu d'abord une existence mentale, sous forme de fins représentées à la conscience ; ils ne sont pas le résultat de forces aveugles. Par conséquent, conclut Schaeffle, l'explication des faits sociaux doit être principalement téléologique [3]).

Tel n'est pas, nous le savons, le sentiment de M. Durkheim. Peut-être ses sympathies pour le déterminisme existaient-elles déjà ; mais M. Wundt, en lui révélant la loi de l'hétérogénie des fins, les a certainement avivées.

essentiellement que comme les organes propres d'un mouvement prédéterminé qui, à leur défaut, se fût ouvert d'autres issues » (Comte, *Cours*, t. IV, p. 373).

[1]) *La science positive de la morale en Allemagne*, p. 118.

[2]) *Les règles de le méthode sociologique*, p. 135.

[3]) « Die sociale Entwickelung ist nicht Ablauf eines mechanischen Uhrwerks ; sie ist wesentlich Produkt der bewussten Triebe oder Beweggründe, die in jeder Generation des Volkes leben, jedoch unter dem Einfluss führender Geister und ihrer Ideen beharrlichen Neuerungen und Bereicherungen unterliegen » *(Bau und Leben*, t. I, p. 4). « Die socialen Thatsachen sind zwar nicht ausschliesslich, aber doch sehr wesentlich Product der Verwirklichung von Zweckvorstellungen, nicht Wirkung blind wirkender physikalisch-chemischer Kräfte... So wiegt in der Socialwissenschaft die Teleologie vor... » *(Ibid.*, p. 63).

Considérez, dit M. Wundt, une série d'actions volontaires. Vous remarquerez que chacune donne des résultats qui n'ont été ni voulus, ni prévus. Ces résultats inattendus, quand on en aura pris connaissance, provoqueront de nouvelles actions, dans le résultat desquelles il y aura d'autres surprises qui à leur tour deviendront le motif de volitions et ainsi de suite. C'est la loi de l'hétérogénie des fins. M. Wundt en tire deux conclusions.

D'abord le résultat ultime d'une série d'actions volontaires n'est pas nécessairement représenté dès l'origine dans la conscience de l'agent comme but à réaliser ; au contraire les effets d'une action volontaire ne coïncident habituellement pas avec la fin qu'on se représentait et en vue de laquelle on s'est décidé à agir. Puis ce qui, à un moment donné de l'évolution, apparaît comme le motif d'une action, n'est pas pour cela le motif qui a déterminé cette action à l'origine [1]).

M. Durkheim ne s'est pas contenté de la sobriété relative des conclusions de M. Wundt. Il a immédiatement généralisé : « Le calcul et la prévision n'ont point de part à l'évolution... Les grandes institutions de la morale et de la société ne sont pas des créations réfléchies » [2]). « Tout se passe mécaniquement » est une formule qu'il affectionne.

[1]) « Das Prinzip der Heterogonie der Zwecke : In dem gesamten Umfang menschlicher Willensvorgänge reichen die Wirkungen der Handlungen mehr oder weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinaus, so dass hierdurch für künftige Handlungen neue Motive entstehen, die abermals neue Wirkungen hervorbringen, an denen sich nun der gleiche Prozess der Umwandlung von Erfolg in Motiv wiederholen kann. Der Zusammenhang einer Zweckreihe besteht demnach nicht darin, dass der zuletzt erreichte Zweck schon in den ursprünglichen Motiven der Handlungen, die schliesslich zu ihm geführt haben, als Vorstellung enthalten sein muss, sondern er wird wesentlich dadurch vermittelt, dass der Effekt einer Handlung mit der im Motiv gelegenen Zweckvorstellung im allgemeinen sich nicht deckt... Aus dem Prinzip der Heterogonie der Zwecke geht hervor, wie falsch man die sittliche Entwicklung auffasst, wenn man annimmt, was uns auf einer späteren Stufe als Beweggrund einer Handlung entgegentritt oder wahrscheinlich dünkt, das sei von Anfang an für diese bestimmend gewesen » (W. Wundt, *Ethik*, t. I, p. 275).

[2]) *La science positive de la morale en Allemagne*, pp. 122 et 136.

A trois reprises au moins, il a cherché à l'illustrer par des exemples, en essayant une explication mécaniste des progrès de la civilisation [1]), de l'origine de la prohibition de l'inceste [2]) et de l'évolution des lois pénales [3]).

Au terme de cet examen que reste-il de « français » dans la sociologie de M. Durkheim ? Ce n'est assurément pas lourd. L'apport allemand y est d'une prépondérance écrasante.

Passons à la morale de M. Durkheim et à sa politique sociale, puisqu'aussi bien, en analysant son œuvre, nous avons découvert, sous le sociologue de renom, un moraliste fervent et un hardi réformateur, consacrant le premier de ses deux grands ouvrages à démontrer que « notre premier devoir actuellement est de nous faire une morale » [4]) et terminant l'autre par l'apologie enthousiaste du régime corporatif [5]).

Rappelons d'abord les idées de M. Durkheim sur la morale et sur la science de la morale.

La morale, c'est-à-dire l'ensemble des règles de conduite obligatoires dans un milieu donné, a pour fonction, en disciplinant les activités individuelles, de rendre possible la vie en commun. Élaborée par la société, elle fait partie du système de représentations et de sentiments qui forme le contenu de la conscience collective. Ses prescriptions, impératives et prohibitives, sont ce que les conditions du milieu social exigent et permettent qu'elles soient. La conscience collective, certes, peut se tromper : ce qu'elle impose comme moral n'est pas toujours « normal ». Mais de ce que la morale dépend étroitement et nécessairement de la men-

[1]) *La division du travail social*, p. 375.
[2]) *La prohibition de l'inceste et ses origines*, p. 69.
[3]) *Deux lois de l'évolution pénale*, p. 92.
[4]) *La division du travail social*, 1re éd., p. 460.
[5]) *Le Suicide*, p. 434.

talité collective et que chaque société, à chaque phase de son évolution, a sa mentalité propre, il résulte que l'idée d'une morale universelle ou d'un droit naturel est chimérique. Cela étant, la science de la morale ne peut consister à déduire d'un principe premier, posé comme absolu, une série de règles valables pour tous les temps et pour tous les lieux. Mais les morales existantes, qui sont des données réelles, doivent être prises pour point de départ par le savant ; il en recherchera par induction la genèse, en déterminera la fonction, et formulera éventuellement le précepte normal à l'encontre de la règle pathologique en vigueur.

Il n'est pas difficile de retrouver la source inspiratrice de la plupart de ces idées.

Schaeffle a fourni la conception sociologique de la morale ; les économistes avec M. Wundt ont ébranlé ce qu'il pouvait rester à M. Durkheim de foi dans le droit naturel ; M. Wundt lui a suggéré l'emploi en morale de la méthode positive d'observation et d'induction.

Schaeffle, sans prétendre que son point de vue soit exclusivement légitime, étudie la morale en sociologue. Les ordonnances de l'Éthique lui apparaissent ainsi comme revêtues d'une fonction éminemment sociale. Elle contraint l'individu à dompter les impulsions de sa nature animale ; elle tend à faire de lui un être vraiment humain, c'est-à-dire apte à vivre en société avec ses semblables [1]). Ses préceptes, pas plus que les règles juridiques, ne tombent du ciel comme des impératifs catégoriques révélés ; ils se forment au sein de la société et se développent avec elle au cours de l'évolution historique [2]).

[1]) Schaeffle reconnaît d'ailleurs que la contrainte sociale peut s'exercer en bien ou en mal ; qu'il peut y avoir des aberrations collectives du sentiment et de la volonté, des épidémies morales et qu'il y a matière à instituer une psychiâtrie du *Volksgeist* (*Bau und Leben*, t. I, p. 416).

[2]) « Die Thatsachen der Ethik hören inhaltlich dem Gebiet der empirischen Entfaltung unserer sozialen Natur an. Den Körper des Ethischen bildet das soziale Thun und Lassen. Gut, im wissenschaftlichen Sinne,

M. Wagner enseignait d'autre part que les prétendus droits essentiels de l'homme ne sont pas des catégories absolues mais des produits historiques. La liberté, dit-il par exemple, n'est pas un axiome mais un problème ; chaque peuple et chaque époque le résolvent et doivent le résoudre différemment [1]). Et cette critique, dirigée par les économistes contre les droits de l'homme proclamés par la Révolution française, était étendue par les philosophes à tout le droit naturel. L'homme *in abstracto* que suppose le *Naturrecht* n'existe point et nulle part, disait M. Wundt ; le droit, ajoutait-il, n'est rien d'immuable mais il est « devenu » et dans un perpétuel devenir ; il est aussi changeant que l'homme lui-même [2]).

Il fallait dès lors substituer à l'ancienne méthode déductive, une méthode nouvelle. Pour déterminer les fins morales, dit M. Wundt, il ne faut pas, à la manière des utilitaires et des rationalistes, commencer par définir l'idéal moral et en déduire ensuite la série des fins particulières. Ce serait mettre à la base de la science une hypothèse arbitraire et suspecte. Mais il convient d'observer avec soin les actions humaines et de noter quel est le but de

ist das menschliche Wollen in seiner den thierischen Trieb niederhaltenden Richtung auf die Verwirklichung unseres nur innerhalb der Gesellschaft sich entfaltenden ächt menschlichen, d. h. wahrhaft sozialen Wesens... Das Ethische, in seinen beiden Hauptformen der Moral und des Rechtes, ist überhaupt Erscheinung des sozialen Processes » (Schaeffle, *Bau und Leben*, t. I, pp. 583-584). « Die Gesetze der Moral und des Rechtes fallen nicht vom Himmel als geoffenbarte, kategorische Imperative, aber sie entfalten sich in einer geschichtlichen Entwicklung » (I, p. 600). « Recht und Sitte sind gesellschaftliche und aus dem Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Erhaltung geschöpfte Ordnungen der sozialen Wechselwirkungen und hierdurch der sozialen Entwickelung » (t. II, p. 61).

[1]) A. Wagner, *Grundlegung der politischen Oekonomie*, zweiter Theil, §§ 44 et 45 ; cfr. Schaeffle, *Bau und Leben*, t. II, p. 138.

[2]) « Jener Mensch in abstracto, den die rechtsphilosophischen Systeme voraussetzen, existiert nie und nirgends in der Wirklichkeit. Wie alle geistigen Schöpfungen und wie insbesondere das sittliche Leben, so ist auch das Recht nichts Unveränderliches, sondern ein Gewordenes und ewig Werdendes... Ueberall erweist sich das Recht als ähnlich veränderlich wie der Mensch selber » (Wundt, *Ethik*, t. II, p. 194).

celles dont la conscience générale reconnaît la moralité [1]). M. Durkheim a non seulement répété le précepte de Wundt [2]), mais il a parfois essayé de le mettre en pratique [3]).

Quant au système de politique sociale de M. Durkheim, il se peut ramener à trois chefs :

1° Le libéralisme est une erreur sociale. « La liberté, disait-il dans la leçon d'ouverture de son cours à l'adresse des individualistes, la liberté n'est pas un bien absolu dont on ne saurait jamais trop prendre ; il est une sphère très vaste où elle doit être limitée. » Et les pages les plus éloquentes de la *Division du travail* et du *Suicide* sont consacrées à démontrer, contre Spencer et contre les économistes orthodoxes, la nécessité d'une réglementation de la liberté [4]).

2° Cette réglementation ne doit pas venir de l'État. « Ce n'est pas le Gouvernement qui peut, à chaque instant, régler les conditions des différents marchés économiques, fixer les prix des choses et des services, proportionner la production aux besoins de la consommation, etc. » [5]).

[1]) « Die methodische Behandlung der Probleme kann zwei Wege einschlagen. Der erste besteht darin, dass man irgend einen allgemeinen Begriff des Sittlichen zu gewinnen und dann durch Analyse desselben die einzelnen ethischen Zwecke zu bestimmen sucht. Er ist noch in der neueren Ethik der geläufige... An die Stelle der Tatsachen, an denen der Begriff des Sittlichen zu messen ist, treten so zweifelhafte Hypothesen und Deduktionen, bei denen man namentlich den psychologischen Erfahrungsinhalten beliebig willkürliche Konstruktionen zu substituieren pflegt. Der zweite Weg der ethischen Untersuchung geht von unsern empirischen sittlichen Urteilen aus; er sucht auf Grund derselben zunächst die sittlichen Zwecke im einzelnen und dann mittels derselben ein allgemeines ethisches Prinzip zu gewinnen. Das nächste Problem bei der Untersuchung der sittlichen Zwecke besteht daher in der Beantwortung der Frage : welches sind die Zwecke, die in unserer Beurteilung allgemein als sittliche anerkannt werden ? » (W. Wundt, *Ethik*, t. II, pp. 108-109).

[2]) *La division du travail*, 1re éd., p. 4.

[3]) Par exemple, pour déterminer si la division du travail a une valeur morale ; ou si le suicide est un acte immoral (*La division du travail social*, p. 43 ; *Le suicide*, p. 369).

[4]) *La division du travail social*, pp. 356 et 380. *Le suicide*, pp. 272 et suivantes.

[5]) *Division du travail*, p. 351. Cfr. la préface de la deuxième édition, p. VI : « La vie économique, parce qu'elle est très spéciale et qu'elle se

« L'État s'est surchargé de fonctions auxquelles il était impropre et dont il n'a pas pu s'acquitter utilement ; il est aussi envahissant qu'impuissant » [1]).

3° La réforme sociale qui s'impose, est la restauration des corporations professionnelles. C'est la conclusion de ses deux études les plus importantes : « Il faut que la corporation redevienne une institution publique » [2]).

Dans tout cela, M. Durkheim est le fidèle disciple de ses maîtres allemands.

Avec les socialistes de la chaire [3]), Schaeffle critique l'utopie libérale [4]) ; mais, et par là il diffère d'eux, il appréhende l'insuffisance et les dangers de l'intervention de l'État pour remédier à l'anarchie créée par le libéralisme. Il ne voit le remède que dans un retour intelligent au régime corporatif. La corporation est, à son avis, une institution essentielle, un besoin de tous les temps ; la forme seule en est contingente et doit varier d'après les époques. Une restauration corporative, appropriée aux besoins et aux situations nouvelles, réconciliera l'ordre et la liberté — tâche au-dessus des forces de l'État centralisé [5]).

spécialise chaque jour davantage, échappe à la compétence et à l'action de l'Etat. »

[1]) *Le suicide*, p. 448.

[2]) *Le suicide*, pp. 434 et suiv. ; *La division du travail*, préface de la deuxième édition.

[3]) Wagner, *Grundlegung*, zweiter Theil, §§ 25 et suiv.

[4]) « Freiheit und Gleichheit dürfen nicht auf Kosten der Ordnung, der Einheit, des Zusammenhaltes gesteigert werden, da sie in diesem Falle statt der Macht die Ohnmacht, statt der Selbsterhaltung die Selbstzerstörung des Ganzen herbeiführen... Falsch ist die Ansicht, dass das höchste Ausmass der Freiheit Bedürfniss aller Entwickelungsperioden sei... Die Freiheit und die Gleichheit ist keine Konstante, sondern eine variable entwickelungsgeschichtlich wechselnde Grösse... » (*Bau und Leben*, t. II, pp. 134 et suiv.).

[5]) « Die Corporation ist ein Bedürfniss aller Zeiten, auch der Gegenwart und der Zukunft. Nur hat sie in jeder Geschichtsepoche besondere Formen. Von den mittelalterlichen Corporationen sind fast nur die Territorialkorporationen (Gemeinde, Bezirk, Staat) übrig geblieben. Die Berufskorporationen dagegen sind von der individualistichen Neuzeit fast ganz aufgelöst worden. Die Berufskorporation an sich hat die schätzbarsten Vortheile... Die Staatsomnipotenz hat die gewerblichen Körperschaften der einfachen Zersetzung durch das grosse Kapital, ohne Anstrengungen für ihre zeitgemässe Reform, preisgegeben. Eine

Cette action des Allemands sur M. Durkheim n'a pas été seulement profonde et très étendue. Ce ne fut pas comme la révélation d'une vocation, une impulsion initiale suivie d'une évolution personnelle; c'est une influence qui persiste toujours, ainsi que le montre un incident récent.

En 1906, M. Durkheim développa, devant la *Société française de philosophie*, une thèse sur la détermination du fait moral [1]). Il allait y exposer, déclara-t-il en commençant, « la conception générale des faits moraux à laquelle l'ont conduit les recherches qu'il poursuit sur ce sujet depuis un peu plus de vingt ans ».

La première partie de la thèse était consacrée à établir que le contenu de la morale est exclusivement social, c'est-à-dire que les seuls actes moraux sont ceux qui ont pour fin la société. Voici l'argumentation :

« Un acte ne peut avoir que deux sortes de fins : 1° l'individu que je suis ; 2° d'autres êtres que moi. Or jamais la conscience morale n'a considéré comme moral un acte visant exclusivement la conservation de l'individu ou le développement de son être. Si l'individu que je suis ne constitue pas une fin ayant par elle-même un caractère moral, il en est nécessairement de même d'abord d'un autre individu, mon semblable, et ensuite de plusieurs autres ; car si chaque individu pris à part est incapable de communiquer une valeur morale à la conduite, c'est-à-dire

Berufsverkörperung im Geiste der neuen Zeit — beweglicher zugänglicher, mehr specialisirt, rationeller organisirt — wird wohl der Staat selbst wieder als Grundlage eines Zustandes erstreben, in welchem Ordnung und Freiheit versöhnt sind; der Umstand, dass gegenwärtig 90 % der Bevölkerung alles Berufsverbandes ermangeln, macht ja das Regieren so schwer, drängt zur Anwendung mechanischer Bindemittel und nöthigt dem Staate die Rolle auf, centralisirend in Allem und für Alle Vorsehung zu spielen. Auf die Dauer ist das gewiss undurchführbar...» (Schaeffle, *Bau und Leben*, I, pp. 757-765 ; cfr. t. II, p. 125).

[1]) Durkheim, *La détermination du fait moral*, dans Bulletin de la Société française de philosophie, nos d'avril et mai 1906. — Prirent part à la discussion: MM. Bernès, Maurice Blondel, Brunschvicg, Chabrier, Darlu, Egger, Goblot, Jacob, Leclère, Rauh, Louis Weber, Dunan, Parodi, Malapert.

s'il n'a pas par soi de valeur morale, une somme numérique d'individus n'en saurait avoir davantage. Il ne reste donc finalement plus d'autre objectif possible à l'activité morale que le sujet *sui generis* formé par une pluralité de sujets individuels, associés de manière à former un groupe ; il ne reste plus que le sujet collectif. »

Ce raisonnement est tout simplement repris à la théorie de M. Wundt sur les fins morales [1]).

Les règles morales d'autre part ont pour caractéristique d'être obligatoires et avec cela, très souvent sinon toujours, elles exigent de nous pour être suivies, du dévouement et du désintéressement. Pourquoi nous y soumettre ? De quel droit la société, source et terme de toute morale, nous contraint-elle ? C'est la question posée dans la seconde partie de la thèse.

« La société nous commande, répond M. Durkheim, parce qu'elle est extérieure et supérieure à nous. C'est d'elle que nous recevons la civilisation, c'est-à-dire l'ensemble des plus hautes valeurs humaines. Nous ne pouvons vouloir sortir de la société, sans vouloir cesser d'être des hommes... Elle est un être psychique supérieur à celui que nous sommes et d'où ce dernier émane. Par suite on s'explique que, quand elle réclame de nous ces sacrifices petits ou grands qui forment la trame de la vie morale, nous nous inclinions devant elle avec déférence. Le croyant s'incline

[1]) « Die handelnde Persönlichkeit als solche ist niemals eigentliches Zweckobjekt des Sittlichen. — Ist das eigene Ich kein letzter sittlicher Zweck, so ist nun nicht einzusehen, weshalb ein anderes Ich ein solcher sein sollte. Die Erhaltung eines Einzelnen, das Glück eines Einzelnen, die Ausbildung seiner Fähigkeiten sind an und für sich an Wert einander gleich, mag ich selbst oder mag der Andere dieser Einzelne sein. — Auch die Vervielfältigung der Einzelsubjekte ändert nichts an dieser Sachlage. Aus lauter Nullen lässt sich keine Grösse bilden. Ist das individuelle Lustgefühl sittlich wertlos, so ist es auch das Lustgefühl vieler oder aller. — Wenn niemals das Individuum, das fremde so wenig wie das eigene, der letzte Zweck des Sittlichen ist, so bleiben nun zwei soziale Zwecke als die nächsten Gegenstände des sittlichen Wollens übrig: die öffentliche Wohlfahrt und der allgemeine Fortschritt » (W. Wundt, *Ethik*, t. II, p. 110).

devant Dieu, parce que c'est de Dieu qu'il croit tenir l'être et particulièrement son être mental, son âme. Nous avons les mêmes raisons d'éprouver ce sentiment pour la collectivité. Si vous comprenez pourquoi le croyant aime et respecte la divinité, quelle raison vous empêche de comprendre que l'esprit laïque puisse aimer et respecter la collectivité, qui est peut-être bien tout ce qu'il y a de réel dans la notion de la divinité ?... Je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement. »

Vers la même époque, M. Durkheim développa cette dernière idée dans une conférence à l'*École des hautes études sociales*. Cette conférence n'a pas encore été publiée, mais d'après le résumé, donné par un auditeur, M. Lalande [1]), le conférencier aurait soutenu que Dieu c'est la société (*God is Society*) et que la société fournit à la morale le fondement qu'on demande ordinairement à la religion révélée ; tout ce que Dieu est pour le croyant, la société l'étant pour ses membres. « Cette conférence, dit M. Lalande, produisit une grande impression ; il s'en dégageait un sentiment moral et religieux intense. M. Durkheim se révélait comme le réel successeur d'Auguste Comte ; et en vérité il prononça ce soir-là le sermon d'un grand prêtre de l'humanité. »

M. Lalande fait erreur. Ce n'est pas Comte qui inspirait M. Durkheim, mais un Allemand, sympathique au groupe de M. Durkheim comme critique de la morale sinon comme sociologue, — M. Simmel. Dans un livre à peine connu en France en dehors de l'entourage de M. Durkheim, M. Simmel a soutenu en effet que, du point de vue positiviste, Dieu est la personnification de la société législatrice, et que tous les attributs de Dieu se laissent transporter à la société [2]).

[1]) A. Lalande, *Philosophy in France*, dans The philosophical Review, t. XV (nº de mai). New-York, 1906.

[2]) « Wenn es auch vom Standpunkt des Einzelnen aussieht, als ob die Religion uns die sittlichen Gesetze vorschriebe, so ist vom Standpunkt der Gattung aus das Umgekehrte der Fall : sie schreibt der Religion vor,

Faut-il une conclusion à ce chapitre ? Elle pourra être brève.

S'il n'est pas encore démontré que la Sociologie n'est pas « née en France », il est établi qu'elle n'est pas « restée une science essentiellement française ». L'œuvre de M. Durkheim, son actuel représentant le plus éminent, est *made in Germany*.

welche sittlichen Gesetze sie anzuerkennen hat. Als Schöpfer der sittlichen Gesetze ist Gott nur die substanziirte Idee eines Urquells der sittlichen Gebote, für die der Einzelne ebenso einen Gesetzgeber hypostasirt wie für den Weltinhalt einen Schöpfer...

» Es findet sich eine tiefgreifende Analogie zwischen dem Verhalten zur Allgemeinheit und dem Verhalten zu Gott. Vor allem ist das Gefühl der Abhängigkeit hier entscheidend ; das Individuum fühlt sich an ein Allgemeineres, Höheres gebunden, aus dem es fliesst und in das es fliesst, dem es sich hingiebt, aber von dem es auch Hebung und Erlösung erwartet, von dem es verschieden und doch auch mit ihm identisch ist. Alle diese Empfindungen, die sich in der Vorstellung Gottes begegnen, lassen sich zurückführen auf das Verhältniss, das der Einzelne zu seiner Gattung besitzt, einerseits zu den vergangenen Generationen, anderseits zu der mitlebenden. Wir sind von der Gesellschaft abhängig. — Insbesondere jene Demuth, in der der Fromme alles, was er ist und hat, Gott zu verdanken bekennt, in ihm die Quelle seines Wesens und seiner Kraft erblickt, lässt sich richtig auf das Verhältniss des Einzelnen zur Gesammtheit übertragen. Die soziale Gesammtheit ist es, aus der die ganze Fülle der Triebe fliesst, die sie uns als Resultate wechselnder Anpassungen vererbt, die Mannigfaltigkeit der Verhältnisse, in denen wir stehen, die Ausbildung der Organe, mit denen wir die verschiedenen Seiten der Welt auffassen — und doch ist die soziale Gruppe etwas hinreichend Einheitliches, um als realer Einheitspunkt dieser divergenten Ausstrahlungen angesehen zu werden. Sobald die soziale Vereinheitlichung die Objektivirung des Ganzen dem Einzelnen gegenüber einen gewissen Grad erreicht hat, erscheint sie diesem als überirdische Macht, und ihr gegenüber, mag sie noch unmittelbar als soziale bewusst sein oder sich schon in das Gewand der Gottesidee gehüllt haben, erhebt sich das Problem, wie viel der Einzelne thun könne oder müsse, um seinem Sollen zu genügen, und wie viel von dem ihm jenseitigen Prinzip dazu geschieht... Die religiöse Form ist unzählige Male nur das Gewand eines soziologischen Inhalts...

» Liegt das tiefere Wesen der Religion, insoweit sie Sittenlehrerin ist, darin, dass Gott die Personification der Allgemeinheit als Gesetzgeberin für den Einzelnen ist, geht seine ethische Bedeutung aus der psychologischen Nothwendigkeit des Satzes hervor : kein Gesetz ohne ein Wesen, von dem es gegeben wird — so decken sich allerdings die religiösen Normen mit den jeweiligen moralischen Nothwendigkeiten » (G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, t. I, p. 444).

V.

LE RÉALISME SOCIAL [1]).

Les idées et les méthodes, empruntées aux Allemands par M. Durkheim, étaient neuves pour la plupart, ou du moins peu répandues en France.

La Sociologie d'abord n'y jouissait pas d'une grande faveur.

Le *Cours de philosophie positive* de Comte, achevé en 1842, n'eut pas de suite et la Sociologie resta dans l'abandon pendant trente ans. Quand, vers 1872, M. Espinas songea à traiter des sociétés animales « avec le dessein avoué de dégager de cette étude quelques lois communes à toutes les sociétés », il n'y avait pas en France, a-t-il raconté plus tard, dix personnes favorables à cet ordre de recherches. Les philosophes de profession savaient, en général, assez vaguement que Comte avait proposé le mot de Sociologie

[1]) **Bibliographie :** Ch. Andler, *Sociologie et démocratie* (Revue de métaphysique et de morale, t. IV). Paris, 1896. — Bernès, *Individu et société* (Revue philosophique, t. LII). 1901. — Bluntschli, *Allgemeines Staatsrecht geschichtlich begründet*. München, 1852. — E. Durkheim, *Lettre au Directeur de la Revue philosophique* (Rev. phil., t. LII, 1901). — A. Fouillée, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*. Paris, 1896. — *Les éléments sociologiques de la morale*. Paris, 1905. — S. Jankelevitch, *Nature et société*. Paris, 1906. — K. Knies, *Die politische Oekonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode*. Braunschweig, 1853. — M. Lazarus et H. Steinthal, *Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie* (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, t. I). Berlin, 1860. — M. Lazarus, *Ueber das Verhältniss des Einzelnen zur Gesammtheit* (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, t. II). 1862. — *Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie* (ibid., t. III). 1865. — Fr. List, *Das nationale System der politischen Oekonomie*. Stuttgart, 1841. — Adam Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, 3 vol. Berlin, 1809. — W. Roscher, *System der Volkswirtschaft*. Band I : *Grundlagen der Nationalökonomie*. Stuttgart, 1854. — G. Tarde, *La sociologie élémentaire* (Annales de l'Institut international de Sociologie, t. I). Paris, 1895. — *La logique sociale*. Paris, 1895. — *La réalité sociale* (Rev. philos., t. LII, 1901). — W. von Humboldt, *Ueber die Kawi-Sprache auf der Insel Java*. Erster Band. Einleitung. Berlin, 1836. — F. C. von Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. 1814.

pour désigner la science sociale : ils étaient unanimes à le trouver bizarre et malvenu. Quatre ans après, Paul Janet obligeait M. Espinas à supprimer l'Introduction historique de sa thèse « parce qu'il ne voulait pas en effacer le nom d'A. Comte » [1]).

Rien ne restait plus éloigné de la conception sociologique, que la science économique française [2]). Elle était — à l'*Académie des sciences morales et politiques* comme à la *Société d'économie politique* ; au *Journal des économistes* comme à l'*Économiste français*, — individualiste dans son esprit et déductive dans sa méthode. « Les économistes orthodoxes — écrivait M. Durkheim, tandis que les socialistes de la chaire l'initiaient à la *Volkswirtschaft* — gardent chez nous cette puissante influence qu'ils ont perdue dans les autres pays de l'Europe. Disciples inconscients de Rousseau, ils supposent seulement que des individus sont en présence qui échangent leurs produits ; pour eux la société est un composé où il n'y a rien de plus que dans la somme de ses composants ; les grandes lois économiques seraient les mêmes, quand il n'y aurait jamais eu au monde ni nations, ni États » [3]). — L'économie politique ne s'enseignait d'ailleurs que dans quelques écoles spéciales : au Collège de France, au Conservatoire des arts et métiers, à l'École des ponts et chaussées ; elle ne faisait pas encore partie des programmes des Facultés de droit.

Il en était du Droit comme de l'économie politique. On avait fait les écoles de Droit, écrit M. Liard, pour enseigner l'interprétation des lois ; elles l'enseignaient, avec une précision et une rigueur souvent admirables, mais enfermées

[1]) Espinas, *Être ou ne pas être.*
[2]) L. Cossa, *Introduzione allo studio dell' Economia politica.* Milano, 1892. — J. K., Ingram, *Histoire de l'économie politique.* Paris, 1893. — J. Rambaud, *Histoire des doctrines économiques.* Paris, 1899.
[3]) *La science positive de la morale en Allemagne*, pp. 34 et 37.

dans leur méthode comme dans des rites, et en défiance contre les nouveautés et les hardiesses de la critique et de l'histoire. « Leur méthode est déductive. Les articles du Code sont autant de théorèmes dont il s'agit de montrer la liaison et de tirer les conséquences. Le juriste pur est un géomètre; l'éducation juridique est purement dialectique. » Cependant des questions nouvelles se posent : Quel est le mode de vie de la loi écrite ? Quels sont ses rapports avec les conditions changeantes des sociétés? Quelle influence exercent sur elle l'histoire et les milieux? La géométrie juridique est impuissante devant ces problèmes; longtemps les Facultés ne voulurent pas les connaître [1]). — La différence, à ce point de vue, entre l'Allemagne et la France avait aussi frappé M. Durkheim. « Dans nos Facultés de droit où se forment la plupart de nos hommes politiques, ils apprennent — disait-il à son retour d'Allemagne — à interpréter des textes de lois, à faire des prodiges de finesse dialectique pour deviner quelle a été, il y a cent ans, l'intention du législateur, mais ils n'ont aucune idée de ce que c'est que le droit, les mœurs, les coutumes, les religions, quel est le rôle et le rapport des diverses fonctions de l'organisme social » [2]).

Quant à la Morale, elle était, malgré les critiques de Taine [3]), restée dans la tradition cousinienne. L'Académie des sciences morales et politiques mettait au concours, à quatre reprises, la question de l'universalité des principes de la morale. « Au fond, disait un des rapporteurs du concours, il s'agit de défendre la conscience morale de l'humanité contre l'atteinte du scepticisme, par le spectacle fortifiant de son aspiration vers l'unité. En face d'une philosophie

[1]) L. Liard, *L'enseignement supérieur en France*, tome II, p. 397. Paris, 1894.

[2]) *La philosophie dans les universités allemandes*, p. 440.

[3]) H. Taine, *Les philosophes français du XIXe siècle*, chapitre XI. Paris, 1857.

qui réduit les idées morales à des faits empiriques, niant par là même qu'il y ait aucune vérité fixe, même dans l'ordre du devoir, rien d'absolu, même le bien, il importe de raffermir la foi naturelle que l'homme a dans sa raison, sa confiance innée dans la relation de son intelligence avec la vérité, le sentiment instinctif qu'il a de l'unité de l'esprit, de l'unité des lois et des destinées de l'humanité » [1]. Dans l'enseignement, J. Simon, P. Janet, E. Caro étaient les continuateurs de Th. Jouffroy [2]. Ils avaient pour eux le prestige de l'éloquence et se complaisaient dans de brillants développements oratoires sur le bien, le devoir, la perfection. Comme Caro, par exemple, ils déduisaient de la notion abstraite de la personnalité, toute une série de conséquences juridiques et sociales : « Il y a un droit primordial, un ensemble de droits naturels inhérents à l'homme, parce que l'homme est une personne, c'est-à-dire une volonté libre. Consultons cette notion de la personnalité humaine, nous verrons se déduire les divers droits naturels qu'enferme le droit primordial : la liberté individuelle, la liberté du foyer, la liberté de la propriété, la liberté de conscience, la liberté de penser, la liberté du travail, la liberté du commerce… » [3].

Enfin la politique sociale des socialistes de la chaire comptait peu d'appuis dans la patrie d'adoption du libéralisme économique. Et la réorganisation corporative de la société n'était le programme que du comte de Mun et de ses amis de l'*Œuvre des cercles catholiques d'ouvriers* [4].

[1] Caro, *Rapport sur le concours relatif à l'universalité des principes de la morale*, dans les Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France, t. XIV, 2me partie, p. 178. Cfr. *ibid.*, p. 191, le troisième rapport sur le même concours lu le 18 juillet 1874 par M. Martha.

[2] Th. Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 2 vol. — *Mélanges philosophiques.* — J. Simon, *La liberté*, 2 vol. *Le devoir.* — P. Janet, *La morale.* — E. Caro, *Problèmes de morale sociale.*

[3] E. Caro, *Problèmes de morale sociale*, 2e édit., p. 187. Paris, 1887.

[4] M. Eblé, *Les écoles catholiques d'économie politique et sociale en France.* Paris, 1905. — H. Joly, *Le socialisme chrétien.* Paris, 1892. — P. Monicat, *Contribution à l'étude du mouvement social chrétien en*

La première publication remarquée de M. Durkheim, ce furent ses articles sur *Les règles de la méthode sociologique* qui parurent, en 1894, dans la *Revue philosophique* [1]). Ils attirèrent l'attention par la thèse du réalisme social qui s'y affirmait hardiment : « La société n'est pas une simple somme d'individus, mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres [2]) ».

De différents côtés on s'éleva contre cette assertion qui parut étrange et paradoxale.

Tarde se distingua par une agression particulièrement vive. Il se refusait à prendre au sérieux ce « postulat énorme » qu'il traita d' « illusion ontologique », de « chimérique conception », de « notion fantastique », de « fantasmagorie ». « Assurément la Sociologie a son domaine bien à elle, mais non pas un domaine en l'air, dans les brouillards de l'ontologie » [3]). Il dénonça M. Durkheim « nous rejetant en pleine scolastique, retournant au réalisme du moyen âge, créant tout exprès pour la science qu'il fabriquait, un principe social beaucoup plus chimérique que l'ancien principe vital » [4]).

M. Ch. Andler fut presque méprisant. Pour lui, M. Durkheim était « le théoricien qu'on voudrait dire le plus clair, mais qu'il faut se borner à qualifier le plus affirmatif, d'une mythologie nouvelle » [5]).

Enfin M. Fouillée, plus modéré, trouva cependant que

France au XIXe siècle. Paris, 1898. — F. Nitti, *Il socialismo cattolico.* Turin, 1891. — Cfr. la collection de la revue l'*Association Catholique*, les *Discours et écrits divers* du comte de Mun, et *Vers un ordre social chrétien* par le marquis de la Tour du Pin. Paris, 1907.

[1]) Ces articles ont été réunis en un volume auquel nous renvoyons dans nos citations.

[2]) E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 127. Paris, 1895.

[3]) G. Tarde, *La sociologie élémentaire.*

[4]) Tarde, *La logique sociale*, préface.

[5]) Ch. Andler, *Sociologie et démocratie.*

« concevoir la société comme existant en dehors des individus, c'est de la pure métaphysique » [1]).

L'auteur des *Règles de la méthode* avait entendu, en Allemagne, Schaeffle et MM. Wagner et Schmoller professer en toute sérénité la thèse du réalisme social.

Pourquoi la vérité admise au delà du Rhin devenait-elle en deçà une erreur pourchassée ?

M. Durkheim n'a pas songé à résoudre cette question. Il s'est contenté de reprendre à ses maîtres leur postulat, sans même s'inquiéter des origines de celui-ci.

Or le fait est qu'une certaine conception du réalisme social était en Allemagne très répandue et déjà ancienne.

MM. Wagner et Schmoller ont eu des précurseurs immédiats dans la personne des fondateurs de l'historisme économique, Roscher et Knies.

Reprenant, en 1854, dans ses *Principes d'économie politique*, une idée déjà émise par lui en 1843 [2]), Roscher soutenait que l'économie politique est autre chose qu'une simple juxtaposition d'économies privées, tout aussi bien qu'un peuple est plus qu'une simple agrégation d'individus... En économie publique, tous les phénomènes simultanés réagissent les uns sur les autres. Pour les expliquer il faut admettre l'existence d'une vie organique dont ces faits isolés ne sont que la manifestation... L'économie publique naît simultanément avec le peuple ; elle grandit, fleurit et mûrit avec lui... La vie nationale forme un ensemble dont les divers phénomènes se relient intimement. Pour en comprendre scientifiquement un seul, il

[1]) A. Fouillée, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, p. 248.

[2]) W. Roscher, *Grundriss zu Vorlesungen über die Staatswirtschaft nach geschichtlicher Methode*. Göttingen, 1843.

faut les connaître tous, surtout la langue, la religion, l'art, la science, le droit, l'État et l'économie [1])

Knies également avait, en 1853, insisté vivement sur ce que les faits économiques sont en relation de dépendance et d'influence avec les autres faits sociaux. Cela provient, d'après lui, de ce que tous sont des manifestations particulières de la vie une de la nation. Une nation est en effet quelque chose d'autre qu'une somme d'individus. L'économie nationale n'est donc pas un système isolé, indépendant, autonome ; elle fait partie d'un vaste organisme ; elle constitue seulement un des éléments de la vie une de la nation et elle est reliée à tous les autres phénomènes issus de cette même source, au point de changer solidairement avec eux. On ne peut séparer la vie économique de la vie politique, ni de la vie religieuse, ni d'aucune autre ; toutes se tiennent étroitement et se conditionnent mutuellement [2]).

[1]) « Es wird zweierlei erfordert, um eine Zusammenfassung von Teilen zu einem realen Ganzen zu machen : die Teile müssen unter einander in Wechselwirkung stehen, und das Ganze muss als solches nachweisbare Wirkung haben. In diesem Sinne ist das Volk unstreitig eine Realität, nicht bloss die Individuen, welche dasselbe ausmachen... In jeder Volkswirtschaft wird man bei tieferem Einblicke gar bald merken, dass die wichtigsten gleichzeitigen Vorgänge einander wechselseitig bedingen... In allen solchen Fällen dreht sich die Erklärung im Kreise herum, wenn wir nicht das Vorhandensein eines organischen Lebens annehmen, von welchem jene einzelnen Tatsachen eben nur Aeusserungen sind... Die Volkswirtschaft entsteht zugleich mit dem Volke... Mit dem Volke zugleich wächst auch die Volkswirtschaft heran und kommt zur Blüte und Reife... Wie jedes Leben, so ist auch das Volksleben ein Ganzes, dessen verschiedenartige Aeusserungen im Innersten zusammenhängen. Wer daher eine Seite desselben wissenschaftlich verstehen will, der muss alle Seiten kennen. Und zwar sind es vornehmlich folgende sieben Seiten, welche hier in Betracht kommen : Sprache, Religion, Kunst, Wissenschaft, Recht, Staat und Wirtschaft » (W. Roscher, *Grundlagen der Nationalökonomie*, §§ 12, 13, 14 et 16).

[2]) « Ein Volk ist etwas Anderes als eine beliebige Summe von einzelnen Individuen. Die wirthschaftlichen Zustände und Entwicklungen der Völker dürfen nur als ein mit dem gesammten Lebensorganismus derselben eng verbundenes Glied angesehen werden. Die Volkswirthschaft ist nur die ökonomische Seite des einheitlichen Volkslebens. Man kann durchaus nicht die wirthschaftlichen Lebenskreise von den politischen oder den religiös-kirchlichen oder irgend anderen trennen. Sie stehen

Avant Roscher et Knies, Fr. List avait, en 1841, réagi contre la tendance cosmopolite et individualiste, en affirmant l'existence de l'économie nationale. L'école d'Adam Smith, dit-il, ne connaît que l'humanité et l'individu ; elle oublie qu'entre les deux il y a la nation avec sa langue et sa littérature, son histoire, ses mœurs, ses coutumes, ses lois et ses institutions, sa prétention à l'existence, à l'indépendance, au progrès, à la perpétuité. Tout cela fait de la nation un tout, uni par la communauté de multiples liens spirituels et d'intérêts matériels... Les intérêts des nations ne sont pas identiques aux intérêts immédiats de leurs membres ; la richesse des nations consiste en autre chose que la richesse des individus qui les composent [1]).

Dans une publication, contemporaine des travaux de Roscher et de Knies que nous venons de mentionner, Bluntschli posait d'autre part à la base de la science politique, le postulat « que l'État est un être vivant et par suite organique ». Un examen approfondi des phénomènes politiques nous amène, déclare-t-il, à concevoir l'État comme un tout organique, et cette conception de la nature organique de l'État facilite beaucoup l'étude pratique des problèmes politiques... L'État toutefois n'est pas un orga-

alle in verwandtschaftlichem Zusammenhange und bedingen einander gegenseitig » (K. Knies, *Die politische Oekonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode,* pp. 109-110 ; cfr. pp. 244-245). — Sur Knies, voir l'excellent travail de M. Defourny, *Étude sur la méthode de l'économie politique. Karl Knies* (Rev. d'économie polit., t. XX, 1906).

[1]) « Zwischen dem Individuum und der Menschheit steht die Nation, mit ihrer besonderen Sprache und Literatur, mit ihrer eigenthümlichen Abstammung und Geschichte, mit ihren besonderen Sitten und Gewohnheiten, Gesetzen und Institutionen, mit ihren Ansprüchen auf Existenz, Selbständigkeit, Vervollkomnung, ewige Fortdauer und mit ihrem abgesonderten Territorium ; eine Gesellschaft, die, durch tausend Bande des Geistes und der Interessen zu einem für sich bestehenden Ganzen vereinigt, das Rechtsgesetz unter sich anerkennt und als Ganzes andern Gesellschaften ähnlicher Art zur Zeit noch in ihrer natürlichen Freiheit gegenüber steht... Die Summe der produktiven Kräfte der Nation ist nicht gleichbedeutend mit dem Aggregat der produktiven Kräfte aller Individuen » (Fr. List, *Das nationale System der politischen Oekonomie,* pp. 150 et 153).

nisme au même titre que les plantes et les animaux ; il est d'une espèce plus élevée. L'histoire nous le montre comme un organisme psycho-moral, capable de synthétiser les idées et les sentiments du peuple, de les exprimer en lois, de les traduire en actes. L'histoire nous renseigne sur les propriétés morales et sur le caractère des États. Elle leur attribue une personnalité qui a et manifeste sa volonté propre... Chaque peuple apparaît dans l'évolution historique comme un tout naturel qui n'est ni une simple collection d'individus ni une simple réunion de familles. Le peuple a une vie collective plus élevée ; il forme une communauté qui a un caractère distinct de celui de l'individu et de celui de la famille. La similitude des mœurs, de la langue, des idées, des sentiments et de la race sont les signes extérieurs auxquels se reconnaît un peuple ; il y a un caractère national aussi bien qu'un esprit collectif ; l'un et l'autre se traduisent dans la vie et dans l'activité du peuple... Les nations sont des êtres organiques [1]).

[1]) « Eine gründliche Prüfung der staatlichen Erscheinungen lässt uns in demselben ein organisches Wesen erkennen, und in der That ist mit dieser Einsicht in die organische Natur des Staates sehr viel gewonnen auch für die praktische Behandlung der staatlichen Fragen... Indem die Geschichte uns Aufschluss gibt über die organische Natur des Staates, lässt sie uns zugleich erkennen, dass der Staat nicht mit den niederen Organismen der Pflanzen und der Thiere auf einer Stufe steht, sondern von höherer Art sei. Sie stellt ihn als einen sittlich-geistigen Organismus dar, als einen grossen Körper, der fähig ist die Gefühle und Gedanken der Völker in sich aufzunehmen und als Gesetz auszusprechen, als That zu verwirklichen. Sie berichtet uns von moralischen Eigenschaften, von dem Charakter der einzelnen Staaten. Sie schreibt dem Staate eine Persönlichkeit zu, die ihren eignen Willen hat und kundgibt... Die Völker stellen sich in der Geschichte zunächst als natürliche Ganze dar, die weder blosse Gesellschaften von Individuen noch blosse Vereine von Familien sind. Das Volk hat ein höheres Gattungsleben, eine Gemeinschaft, welche nicht das Gepräge des Individuums noch der Familie trägt... Gemeinschaft der Sitte, der Sprache, der Anschauungsweise, der Gefühle und selbst der körperlichen Rasse sind äussere Kennzeichen des Volkes: und es gibt einen bestimmten Volkscharakter sowohl als einen bestimmten Volksgeist, welche beide sich in der Lebensform und der ganzen Thätigkeit des Volkes aussprechen. Auch die Völker sind organische Wesen » (Bluntschli, *Allgemeines Staatsrecht geschichtlich begründet*, pp. 22, 24, 37, 38. München, 1852).

Longtemps auparavant, Savigny avait, comme Roscher et Knies le firent à propos des phénomènes économiques, affirmé, à propos du droit, l'interdépendance des faits sociaux et soutenu que la législation civile d'un peuple est l'expression de sa vie propre. Ce fut en 1814, quand Thibaut proposa de doter l'Allemagne d'un Code civil général. Savigny combattit ce projet. C'est, dit-il, négliger toutes les particularités historiques et se figurer que de pures abstractions peuvent avoir une valeur égale pour tous les peuples et pour tous les temps. Aussi haut que nous remontions dans le passé, nous trouvons chaque peuple en possession d'un droit civil ayant un caractère déterminé, propre au peuple, tout comme sa langue, ses mœurs, sa constitution. Aucun de ces phénomènes n'a une existence séparée. Tous sont des manifestations, des activités, intimement liées les unes aux autres, du peuple un qui en est le sujet. Le lien organique du droit avec l'être et le caractère du peuple se perpétue à travers les âges et par là encore le droit est comparable à la langue. Le droit croît avec le peuple, se développe avec lui et meurt enfin quand la nation disparaît. Le siège propre du droit est la conscience commune du peuple. Tout droit est élaboré d'abord par les mœurs et les croyances populaires, plus tard par la jurisprudence, mais partout donc par des forces intérieures, silencieuses, non par la volonté arbitraire d'un législateur [1]).

[1]) « Im bürgerlichen Rechte verlangte man neue Gesetzbücher... die sich sollten aller historischen Eigenthümlichkeiten enthalten und in reiner Abstraction für alle Völker und alle Zeiten gleiche Brauchbarkeit haben... Wie hat sich das Recht wirklich entwickelt? Wo wir zuerst urkundliche Geschichte finden, hat das bürgerliche Recht schon einen bestimmten Character, dem Volk eigenthümlich, so wie seine Sprache, Sitte, Verfassung. Ja diese Erscheinungen haben kein abgesondertes Dasein, es sind nur einzelne Kräfte und Thätigkeiten des einen Volkes, in der Natur untrennbar verbunden... Dieser organische Zusammenhang des Rechts mit dem Wesen und Character des Volkes bewährt sich im Fortgang der Zeiten, und auch hierin ist es der Sprache zu vergleichen. Das Recht wächst mit dem Volke fort, bildet sich aus mit diesem und stirbt endlich ab, so wie das Volk seine Eigenthümlich-

L'année suivante, dans l'article-programme de sa revue, Savigny opposa la conception de l'école historique à celle de l'école non historique. La première considère que la matière du droit est donnée par le passé tout entier de la nation ; le droit n'est pas une création artificielle, il n'est pas indifférent qu'il soit tel ou autre, mais il résulte de l'être intime du peuple et de son histoire. Pour l'école non historique, le droit est librement élaboré par les personnes revêtues du pouvoir législatif, qui s'inspirent uniquement de leurs convictions raisonnées du moment présent [1]).

Ce que Savigny disait spécialement du droit, Guillaume von Humboldt à son tour l'affirme de la langue, dans la remarquable introduction de son grand travail sur la langue Kawi (1836). La langue, remarque-t-il, tient par les fibres les plus ténues de ses racines à la mentalité nationale. Chaque peuple peut et doit être considéré comme une individualité humaine qui poursuit son développement intellectuel propre. La langue est une de ces créations qui sont l'œuvre simultanée de tous. Dans la formation des langues, les nations sont, comme telles, proprement et immédiatement créatrices. Les langues sont l'expression de

keit verliert. Der eigentliche Sitz des Rechts ist das gemeinsame Bewusstsein des Volkes... Alles Recht wird erzeugt erst durch Sitte und Volksglaube, dann durch Jurisprudenz, überall also durch innere, stillwirkende Kräfte, nicht durch die Willkühr eines Gesetzgebers » (F. C. von Savigny, *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, pp. 5-14).

[1]) « Die geschichtliche Schule nimmt an, der Stoff des Rechts sei durch die gesammte Vergangenheit der Nation gegeben, doch nicht durch Willkühr, so dass er zufällig dieser oder ein anderer sein könnte, sondern aus dem innersten Wesen der Nation selbst und ihrer Geschichte hervorgegangen... Die ungeschichtliche Schule dagegen nimmt an, das Recht werde in jedem Augenblick durch die mit der gesetzgebenden Gewalt versehenen Personen mit Willkühr hervorgebracht, ganz unabhängig von dem Rechte der vorhergehenden Zeit, und nur nach bester Ueberzeugung, wie sie der gegenwärtige Augenblick gerade mit sich bringe » (Savigny, *Ueber den Zweck dieser Zeitschrift* ; dans Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft, t. I. Berlin, 1815, p. 6).

l'esprit des peuples. La diversité de structure des langues s'explique par et résulte de la mentalité différente des nations [1]).

De différents côtés on proclamait ainsi qu'une nation est une grande individualité, qu'il y a une âme collective, une conscience sociale. Cela étant, faut-il s'étonner de voir Lazarus et Steinthal créer en 1860 la *Zeitschrift für Völkerpsychologie ?* Ils s'adressaient à ceux qui étudient le langage, la religion, l'art, la littérature, la science, la morale, le droit, l'organisation sociale, domestique et politique, bref un aspect quelconque de la vie collective, et qui cherchent à donner de ces phénomènes une explication d'ordre psychique. Historiens, ethnologues, philosophes, juristes, remontent depuis assez longtemps au *Volksgeist* comme à la source profonde des phénomènes sociaux. Pourquoi le *Volksgeist* ne deviendrait-il pas enfin l'objet d'une étude scientifique ? La psychologie qui se contente d'analyser l'individu isolé est, comme Herbart l'a montré, forcément incomplète. Il ne peut même suffire de noter que l'individu subit l'influence de l'ambiance. Il faut — considérant la société comme une réalité distincte, comme le sujet véritable et immédiat de phénomènes parti-

[1]) « Die Sprache schlägt alle feinste Fibern ihrer Wurzeln in die nationelle Geisteskraft. Jede Nation kann und muss als eine menschliche Individualität, die eine innere eigenthümliche Geistesbahn verfolgt, betrachtet werden. Das Dasein der Sprachen beweist dass es geistige Schöpfungen giebt, welche ganz und gar nicht von einem Individuum aus auf die übrigen übergehen, sondern nur aus der gleichzeitigen Selbstthätigkeit Aller hervorbrechen können. In den Sprachen sind, da dieselben immer eine nationelle Form haben, Nationen, als solche, eigentlich und unmittelbar schöpferisch. Die Sprache ist gleichsam die äusserliche Erscheinung des Geistes der Völker... Wir müssen als das reale Erklärungsprinzip und als den wahren Bestimmungsgrund der Sprachverschiedenheit die geistige Kraft der Nationen ansehen. Der Bau der Sprachen ist im Menschengeschlechte darum und insofern verschieden weil und als es die Geisteseigenthümlichkeit der Nationen selbst ist. » W. von Humboldt, *Ueber die Kawi-Sprache auf der Insel Java.* Erster Band. Einleitung, pp. XVIII, XLVI-XLVIII, LIII-LIV. Berlin, 1836.

culiers et qui n'ont leur répercussion chez l'individu qu'en tant que membre de la communauté — étudier l'esprit de la collectivité, qui est autre chose que la masse des esprits individuels [1]). De toutes les collectivités, la plus importante est le peuple (*Volk*) ; de là l'idée de la *Völkerpsychologie*.

On leur objecta : la conscience collective ne se compose que de consciences individuelles ; la science ne peut avoir pour objet que ces dernières, et puisque la psychologie se donne la tâche de les étudier, il reste qu'il n'y a point d'objet propre à la *Völkerpsychologie*. Le *Volksgeist* est un simple concept, un nom vide de réalité, une manière de parler. — Non, répond Lazarus ; le *Volksgeist* est aussi réel que la *Nationalökonomie*, aussi réel que la forêt. L'arbre isolé constitue un objet d'étude pour la physiologie des plantes ; la forêt est l'objet de l'art forestier. De même l'esprit collectif, quoiqu'il ne se compose que d'esprits individuels, doit devenir l'objet d'une science distincte de la psychologie. Car il est manifeste que la collectivité ne constitue pas une simple somme d'individus additionnés, mais une unité fermée dont nous avons à rechercher le caractère et la nature et dont la structure et le développement sont soumis à des lois spéciales [2]).

[1]) « Innerhalb des Menschen-Vereines treten ganz eigenthümliche psychologische Verhältnisse, Ereignisse und Schöpfungen hervor, welche gar nicht von den Einzelnen als solchem ausgehen. Es sind Schicksale denen der Mensch nicht unmittelbar unterliegt, sondern nur mittelbar, weil er zu einem Ganzen gehört, welches dieselben erfährt. Kurz es handelt sich um den Geist einer Gesammtheit, der noch verschieden ist von allen zu derselben gehörenden einzelnen Geistern, und der sie alle beherrscht... Die blosse Summe aller individuellen Geister in einem Volke kann den Begriff ihrer Einheit nicht ausmachen, denn dieser ist etwas Anderes und bei weitem mehr als jene » (M. Lazarus und H. Steinthal, *Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie*, pp. 5 et 28).

[2]) « Es ist offenbar dass die Gesammtheit nicht eine bloss addirte Summe von Einzelnen. sondern eine geschlossene Einheit ausmacht, deren Art und Natur wir eben zu erforschen haben ; eine Einheit, in deren Gestaltung und Entfaltung Processe und Gesetze zur Sprache kommen, welche den Einzelnen als solchen gar nicht betreffen, sondern nur in wie fern er etwas Anderes ist, als ein Einzelner, nämlich Theil und Glied eines Ganzen » (M. Lazarus, *Ueber das Verhältniss des Einzelnen zur Gesammtheit*, p. 399).

En même temps Lazarus dénonçait l'erreur de procédé de la psychologie ordinaire. Dans l'étude de la vie psychique, dit-il, on part habituellement de l'homme individuel. C'est un tort. Les caractères et le développement de la vie psychique ne peuvent être attribués à l'individu comme tel. C'est seulement au sein de la société, dans la participation à la vie collective, que la mentalité des individus se forme. Logiquement, chronologiquement et psychologiquement la société est antérieure à l'individu [1]).

L'existence d'une conscience sociale n'est d'ailleurs pas douteuse. Dans une collectivité organisée, la conscience que chaque individu, membre actif du groupe, a de son rôle et de son importance, est déterminée par le sentiment que le groupe a de lui-même et de son but. Dans toute communauté — commune ou jury, fête populaire ou émeute, parlement ou bataillon — il y a une conscience collective plus ou moins énergique dont les consciences individuelles participent et dont elles sont représentatives. La conscience que le tout a de lui-même n'est pas la somme des consciences individuelles, mais leur puissance (*Potenz*). Elle résulte de la fusion des consciences individuelles [2]).

Dans une nouvelle étude, Lazarus explique comment se forme et en quoi consiste l'esprit collectif. L'association,

[1]) « Nicht aus den Einzelnen als solchen besteht die Gesellschaft, sondern in der Gesellschaft und aus ihr bestehen die Einzelnen... Wir müssen behaupten dass : Logisch, zeitlich und psychologisch die Gesammtheit den Einzelnen vorangeht. In der Gesammtheit entwickelt und findet sich der Einzelne » (*Ibid*, pp. 418-419. Cfr. Lazarus, *Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie*, p. 17).

[2]) « Jeder, der an irgend einer Gesammtheit thätigen Antheil nimmt, hat eine energische und concrete Vorstellung von dem Inhalt und Zweck der Gemeinschaft, und sein eigenes Selbstbewusstsein, indem es seine Theilnahme an derselben enthält, schliesst das Bewusstsein der Gesammtheit in sich ein. Das Selbstbewusstsein des Ganzen setzt sich also, nicht als Summe der Einzelnen zusammen, sondern als ihre Potenz. Dies nun ist jener Geist, der sich in der Masse entbindet, ohne am Einzelnen vorhanden oder erkennbar zu sein, jene Erhöhung und Erhebung, wo immer Viele zusammenwirken, man mag an die Gemeinde, oder die Jury, an das Volksfest oder den Aufstand, an das Parlament oder das Bataillon denken » (Lazarus, *Ueber das Verhältniss des Einzelnen zur Gesammtheit*, p 426).

d'après lui, n'est pas un phénomène infécond. Partout où plusieurs hommes vivent ensemble, leur activité mentale forme nécessairement un système de représentations collectives, qui s'impose désormais à chacun [1]). Nées de l'activité des individus, les représentations collectives acquièrent dans la suite une existence en dehors et au-dessus des individus qui sont obligés d'en tenir compte. — Pour nous persuader de la réalité objective de l'esprit collectif, il suffit de penser à la langue fixée dans le dictionnaire et dans la grammaire, au droit codifié, à l'ensemble des idées admises dans une société sur la nature, sur l'homme, sur les besoins moraux, religieux, esthétiques, sur la technique industrielle, etc. — Ce que l'esprit collectif présente, il est vrai, de remarquable, c'est qu'il a souvent un double mode d'existence. Il se retrouve d'abord dans les consciences individuelles, à l'état de pensées, de sentiments, de tendances ; puis, d'autre part il s'incorpore dans des supports matériels : livres, constructions et monuments, œuvres d'art, outils, moyens de transport et d'échange, matériel de guerre, jouets, etc. [2]). — Mais sa réalité objective ne peut être mise en doute, car elle s'affirme par la contrainte qu'il exerce sur les membres du groupe. L'individu qui apparait dans une société, y trouve, en même temps qu'un monde de la nature, un monde de la pensée, et il subit de la part de celui-ci une véritable pression [3]). Un système de représentations collectives s'im-

[1]) « Wo immer mehrere Menschen zusammenleben, ist dies das nothwendige Ergebniss ihres Zusammenlebens, dass aus der subjectiven geistigen Thätigkeit derselben sich ein objectiver, geistiger Gehalt entwickelt, welcher dann zum Inhalt, zur Norm und zum Organ ihrer ferneren subjectiven Thätigkeit wird... Aus der Thätigkeit aller Einzelnen ursprünglich geboren, erhebt sich der geistige Inhalt, als fertige That, sofort über die Einzelnen, welche ihm nun unterworfen sind, sich ihm fügen müssen » (Lazarus, *Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie*, p. 41).

[2]) Lazarus, *Synthetische Gedanken*, p. 44 ; cfr. p. 53.

[3]) « Das Reich des Geistes, die Menschen und ihre Schöpfungen dringen auf jeden Neugebornen in einem Culturlande mit einer beglückenden Zudringlichkeit gewaltig ein » (Lazarus, *Synthetische Gedanken*, pp. 57-58).

pose à lui et par l'éducation forme sa mentalité. Pour la direction de la vie pratique, l'individu se réfère constamment à l'esprit collectif ; de même pour l'appréciation des choses, pour la détermination des valeurs, le choix des buts et des moyens, etc. La réalité objective de l'esprit collectif ne peut donc être contestée [1]).

D'où venait aux historiens, aux juristes, aux économistes, aux politiques, aux philologues, aux philosophes d'Allemagne, l'idée de représenter la Nation comme un tout vivant, conscient, agissant, en un mot, comme une véritable individualité ? Les expressions que nous venons de relever de cette idée — sans la moindre prétention à en avoir dressé un tableau complet — sont suffisamment nombreuses et autorisées, et recueillies en des domaines assez variés, pour montrer que ce que les adversaires français de M. Durkheim ont appelé la thèse du réalisme social, était une conception familière aux Allemands. Encore une fois, quelle en est l'origine ?

[1]) Il est intéressant de rapprocher de ces idées de Lazarus, les arguments opposés, trente ans plus tard, par M. Durkheim aux critiques de Tarde contre le réalisme social : « Il est bien vrai que la société ne comprend pas d'autres forces agissantes que celles des individus ; seulement les individus, en s'unissant, forment un être psychique d'une espèce nouvelle qui, par conséquent, a sa manière propre de penser et de sentir... L'association est un facteur actif qui produit des effets spéciaux. Quand des consciences se groupent et se combinent, il est naturel que des phénomènes apparaissent dont les propriétés caractéristiques ne se retrouvent pas dans les éléments dont ils sont composés... Nous ne voyons aucun inconvénient à ce qu'on dise de la sociologie qu'elle est une psychologie, si l'on prend soin d'ajouter que la psychologie sociale a ses lois propres, qui ne sont pas celles de la psychologie individuelle. — Le fait social se matérialise parfois jusqu'à devenir un élément du monde extérieur. Par exemple, un type déterminé d'architecture est un phénomène social ; il en est ainsi des voies de communication et de transport, des instruments et des machines, du langage écrit, etc. La vie sociale, qui s'est ainsi comme cristallisée et fixée sur des supports matériels, se trouve donc par cela même extériorisée, et c'est du dehors qu'elle agit sur nous. La même remarque s'applique à ces formules définies où se condensent soit les dogmes de la foi, soit les préceptes du droit. — Les états collectifs existent dans le groupe de la nature duquel ils dérivent, avant d'affecter l'individu en tant que tel et de s'organiser en lui, sous une forme nouvelle, une existence purement intérieure » (*Le Suicide*, pp. 350-361).

Nous ne croyons pas nous tromper en pensant que les Français l'ont fait naitre ou renaitre, — sans le vouloir.

L'influence et le prestige de la France sur les pays allemands furent, au XVIIIe siècle, considérables. Depuis que les traités de Westphalie avaient consacré la ruine de l'Empire, il y avait en Allemagne quelque trois cents États, indépendants et jaloux de leur autonomie. C'était le triomphe du particularisme ; l'esprit public demeurait tout local ; il n'y avait ni pensée commune, ni centre de ralliement imtellectuel et moral. La langue allemande était ignorée ou méprisée, les érudits écrivant en latin, les classes élevées parlant français. Paris imposait ses idées et ses modes. Helvétius, d'Holbach, Voltaire, Rousseau étaient les auteurs aimés de Frédéric II et de la haute société. Or on se croyait au siècle des lumières, de l'*Aufklärung*. La Raison, émancipée de la superstition, allait instaurer dans le monde un nouvel ordre de choses. Un des triomphes de la civilisation serait de supprimer les barrières entre les peuples ; car l'esprit du temps était cosmopolite et humanitaire, et le sentiment national, synonyme de préjugé irrationnel. On regardait le monde entier comme sa patrie ; on se considérait comme le concitoyen de tous les hommes. On rougissait d'être appelé patriote ; on se glorifiait d'être citoyen de l'univers.

Sans doute, des voix isolées protestaient. Tel ce Justus Moser, que Roscher appelle « le père de l'école historique du droit et le plus grand économiste allemand du XVIIIe siècle » [1]. Il blâme l'exotisme *(Ausländerei)* et défend contre le mépris de Frédéric le Grand la littérature allemande. Comme économiste, il réagit contre le cosmopolitisme qui fait abstraction de l'existence des peuples et contre le mammonisme qui sacrifie à l'enrichissement de quelques-

[1]) W. Roscher, *Geschichte der National-Oekonomik in Deutschland*, p. 500. München, 1874.

uns le bonheur de tous. Il oppose l'organisation sociale du moyen âge aux projets de réforme politique inspirés des Droits de l'homme. Il déplore, en économiste, le morcellement politique et le particularisme.

Mais Moser était une exception. Les grands écrivains classiques, Lessing, Goethe, Schiller restaient tributaires des idées françaises. Même quand ils cherchaient, comme Herder par exemple, à reconquérir quelque estime à la langue nationale, ils tenaient à demeurer citoyens du monde et n'avaient aucun souci des intérêts politiques de l'Allemagne. Les premiers actes de la Révolution française furent applaudis avec enthousiasme par les intellectuels d'outre-Rhin.

L'engouement pour la France et pour les théories nouvelles dura plus ou moins longtemps. En 1806 encore Fichte n'était pas revenu du cosmopolitisme, car il publia cette année-là ses conférences de 1805 sur les *Caractéristiques du temps présent* dont la quatorzième se termine par le passage fameux : « Quelle est la patrie de l'Européen vraiment civilisé ? D'une manière générale, c'est l'Europe ; en particulier, c'est à chaque époque l'État de l'Europe qui est à la tête de la civilisation. L'État qui se fourvoie, tombe, mais un autre alors prend sa place. Qu'ils restent citoyens de l'État déchu, ceux qui reconnaissent comme leur patrie, la terre natale avec ses fleuves et ses montagnes. L'esprit éclairé va irrésistiblement là où sont la lumière et le droit. Animés de ces sentiments cosmopolites, nous pouvons contempler avec une sérénité parfaite, pour nous et pour nos successeurs, les destinées des États » [1]).

Cependant, à mesure que les événements se déroulaient et que la portée de la Révolution apparaissait plus claire-

[1]) J. G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Berlin, 1806. Réimprimé dans Fichte's *Sämmtliche Werke*, t. VII, p. 212. Berlin, 1846.

ment, le désenchantement vint ; les uns après les autres, retombant tristement de leur rêve humanitaire, détachèrent leurs sympathies de la France. Mais il fallut la catastrophe d'Iéna et l'occupation française pour amener les Allemands à redevenir eux-mêmes. Beaucoup avaient persisté malgré tout à croire que la France allait affranchir les peuples et donner au monde la liberté. Et voici qu'elle apportait l'oppression. La réaction fut inévitable. Le cosmopolitisme mis à la mode par les philosophes français était décidément une duperie. Après avoir vécu tout un siècle dans le mépris de lui-même et la servile imitation de l'étranger, le peuple allemand allait se ressaisir.

En 1807, Fichte prononça à Berlin ses célèbres *Discours à la nation allemande.* Tandis que les tambours français couvraient parfois sa voix, il proclama qu'il y a une nation de laquelle dépend le progrès de la vraie culture et de la science et dont la ruine entraînerait celle de tous les intérêts et de toutes les espérances de l'humanité. Cette nation, c'est l'Allemagne. Le peuple allemand possède un génie original ; il renferme les sources cachées de la vie et de la puissance spirituelle [1]).

Pour échapper à l'ennui du présent, les romantiques, artistes et philologues, se réfugiaient dans le passé [2]). Ils prenaient l'histoire pour consolatrice, et constataient qu'en un autre temps le peuple germanique fut l'artisan d'œuvres grandioses. Ils évoquèrent le souvenir du moyen âge chrétien où la foi populaire se traduisait en un art populaire, où la vérité révélée, œuvre de Dieu, était exprimée par la beauté gothique, œuvre du génie allemand. Ils retrouvaient dans cet exode des imaginations vers la vieille Allemagne, vers le dôme de Cologne, les *Niebelungen* et les *Minnelieder*, le sentiment de leur valeur et la confiance en l'avenir. « Le peuple allemand, écrivait Goerres, a succombé parce

[1]) Fichte, *Reden an die deutsche Nation.* Berlin, 1808. Réimprimé dans Fichte's *Sämmtliche Werke*, tome VII, p. 257. Berlin, 1846.
[2]) G. Goyau, *L'Allemagne religieuse*, tome I. Paris, 1905.

qu'il a oublié son caractère, sa finalité, son histoire, parce qu'il s'est oublié lui-même ; il ne peut renaître que si, reconnaissant de nouveau son caractère et sa finalité, il retourne à son histoire et reprend conscience d'être une nation » [1]).

Tandis que ces voix ardentes relevaient l'abattement des patriotes, ranimaient la fierté germanique et rendaient au peuple la foi en lui-même et dans sa mission, Adam Müller transportait, de l'ordre du sentiment dans le domaine de la science, cette idée de la Nation qui revivait dans l'esprit allemand, et, de ce qui était un objet de regret ou d'espérance, il fit un objet d'étude. Lui aussi il retourna au moyen âge, non pour lui demander des thèmes esthétiques, des amusements d'imagination, des consolations dans le malheur, mais pour y trouver des leçons d'architecture politique, des maximes de vie sociale, des normes pour un ordre économique. C'est ainsi qu'à la théorie romaine du droit de propriété absolu il oppose la théorie médiévale de la propriété-fonction sociale ; au système politique individualiste, l'organisation corporative d'autrefois. Avec cela, ardent patriote, il fulmine contre Fichte et contre les cosmopolites qui rêvent de la paix universelle et de l'abolition des frontières. Il a même comme une vue prophétique de la future unité allemande.

Roscher lui a rendu un hommage précieux : « Adam Müller a le mérite d'avoir le mieux mis en relief l'idée de l'État et de l'économie publique, comme un ensemble qui domine l'individu et même les générations » [2]). C'est justice. Müller a lutté avec un admirable entrain contre les théories économiques d'Adam Smith. Il est, à ce titre, le précurseur de List, de Roscher, de Knies.

Mais il est plus que l'inspirateur des maîtres de la

[1]) J. Goerres, *Politische Schriften*, I, pp. 117-132 ; cité par Goyau, t. I, p. 249.

[2]) Roscher, *Grundlagen der Nationalökonomie*, § 12.

Volkswirtschaftslehre. Qu'on en juge par ces passages des conférences qu'il donna à Dresde en 1808 [1]).

La Nation, dit Adam Müller, est un tout vivant [2]), une grande individualité [3]). Loin d'être un arrangement artificiel, l'État est une inéluctable nécessité ; l'homme ne se conçoit même pas en dehors de la société [4]). Un peuple n'est pas, comme le pense Rousseau, la poignée d'êtres éphémères juxtaposés à un moment donné sur un coin du globe [5]) ; il est la vaste association d'une longue série de générations, — de celles qui furent, de celles qui vivent et de celles qui viendront, — toutes étroitement unies à la vie et à la mort, solidaires et manifestant leur union par la communauté de la langue, des mœurs, des lois, des institutions [6]). — Adam Smith n'a pas non plus une idée juste de la société ; il a isolé les phénomènes économiques des autres phénomènes sociaux ; il a fait abstraction des besoins spirituels et de leur action sociale [7]). Il a oublié que tout se tient dans la réalité. L'État n'est pas qu'une manufacture, une ferme, une agence d'assurances, une société commerciale ; il est le consensus des besoins phy-

[1]) A. Müller, *Die Elemente der Staatskunst.* Oeffentliche Vorlesungen im Winter von 1808, zu Dresden, gehalten. 3 volumes. Berlin, 1809.

[2]) « Ein lebendiges Ganzes » (t. I, pp 55 et 66).

[3]) « Ein grosses Individuum » (t. I, p. 256).

[4]) « Der Staat ist nicht eine bloss künstliche Veranstaltung ; er ist nothwendig, unvermeidlich. Der Mensch ist nicht zu denken ausserhalb des Staates » (t. I, pp 39-40).

[5]) « Das Bündel ephemerer Wesen welches in diesem Augenblick auf der Erdfläche, die man Frankreich nennt, neben einander steht » (t, I, p. 204 ; cfr. p. 231).

[6]) « Ein Volk ist die erhabene Gemeinschaft einer langen Reihe von vergangenen, jetzt lebenden und noch kommenden Geschlechtern, die alle in einem grossen innigen Verbande zu Leben und Tod zusammenhangen, von denen jedes einzelne, und in jedem einzelnen Geschlechte wieder jedes einzelne menschliche Individuum den gemeinsamen Bund verbürgt, und mit seiner gesammten Existenz wieder von verbürgt wird ; welche schöne und unsterbliche Gemeinschaft sich den Augen und den Sinnen darstellt in gemeinschaftlicher Sprache, in gemeinschaftlichen Sitten und Gesetzen, in tausend segensreichen Instituten » (t. I, p. 204 ; cfr. pp. 83 et 231).

[7]) « Die geistigen Bedürfnisse und ihr inneres Handeln im Staate » (t. I, p. 51).

siques et moraux, des richesses matérielles et morales, de toutes les manifestations de la vie nationale en un grand tout, doué de vie et sans cesse en mouvement [1]). Il manque aux économistes et aux théoriciens de la politique la conception organique de l'État. Ils croient que la nation est tout simplement l'ensemble des individus [2]); ils s'imaginent que la richesse nationale n'est pas autre chose que la somme des richesses individuelles [3]). L'État n'est pas une machine, comme l'orgue ou l'horloge, dont un mécanicien combine le mécanisme [4]); et ce ne sont pas des matériaux inertes, que l'homme d'État et le sociologue ont à manipuler à leur guise [5]). Une nation est toujours en mouvement ; c'est dans son développement qu'il faut la considérer, c'est le secret de son évolution qu'il faut tâcher de surprendre [6]). Peut-être trouvera-t-on que — comme chaque vers a son rhythme et chaque morceau de musique sa mesure — chaque nation a sa loi d'évolution propre. La tâche de l'homme d'État avant tout et même de tous les citoyens chacun pour sa part, est d'en prendre conscience et de s'y adapter [7]). Le génie de l'homme d'État

[1]) « Der Staat ist nicht eine blosse Manufactur, Meierei, Assecuranz-Anstalt, oder mercantilische Societät ; er ist die innige Verbindung der gesammten physischen und geistigen Bedürfnisse, des gesammten physischen und geistigen Reichthums, des gesammten inneren und äusseren Lebens einer Nation, zu einem grossen energischen, unendlich bewegten und lebendigen Ganzen (t. I, p. 51). Der Staat ist die Totalität der menschlichen Angelegenheiten, ihre Verbindung zu einem lebendigen Ganzen » (t. I, p. 66).

[2]) « Dass die Anzahl der Köpfe eigentlich die Nation ausmache » (t. II, p. 247 ; cfr. p. 205).

[3]) « So geschah es dass den Oekonomisten National-Reichthum und die Summe aller einzelnen Reichthümer gleich-galt » (t. II, p. 247).

[4]) « Für die Theoretiker giebt es eine Kunst des Staatenbau's, wie des Orgelbauens oder des Uhrmachens » (t. I, p. 21).

[5]) « Die Aufgabe für den Staatsgelehrten so wie für den Staatsmanne ist keinesweges ein willkührliches Anordnen todter Stoffe » (t. I, p. 5).

[6]) « In der Bewegung, vor allen Dingen, will der Staat betrachtet sein und das Herz des wahren Staatsgelehrten soll, so gut wie das Herz des Staatsmannes, in diese Bewegung eingreifen » (t. I, p. 5).

[7]) « Vielleicht fände sich in der vereinigten Bewegung der Menschheit oder einer Nation, wenn wir dieselbe durch Jahrhunderte verfolgten, eine Art von Gesetz der Bewegung ; vielleicht fände sich, dass, wie jeder Vers seinen eigenthümlichen Rhythmus, jedes Musikstück seinen

n'est pas dans sa puissance d'invention ni dans sa force d'imagination ; il est dans sa faculté de pénétration, dans sa perspicacité à saisir la nature d'une réalité donnée et l'évolution antérieure du corps social. Sa mission n'est point d'imposer à un État malade l'idéal abstrait d'une constitution parfaite ; il n'a pas à rechercher la santé en général ; il doit déterminer l'état de santé qui convient à tel État donné et que celui-ci est capable de réaliser. On a supprimé — avec quelle légèreté! — d'antiques constitutions sous l'influence desquelles on avait longtemps vécu, comme si l'État n'était qu'une agence de police qui se peut remplacer par une autre, sans que rien soit changé à la vie des citoyens! Si on considère au contraire la société humaine comme une grande individualité, on se gardera de penser que l'organisation de l'État et la forme de sa constitution peuvent faire l'objet d'une spéculation arbitraire [1]). Chaque nation exprime, dans la langue, dans la forme, dans la loi, dans les coutumes qui lui sont

eigenthümlichen Takt, so auch jede Nation ihre eigenthümliche Bewegung habe, welche vor allen Dingen der Staatsmann, als Capellmeister, doch auch jeder einzelne Bürger seines Teils empfinden, und in welche er, der Natur seines Instrumentes gemäss, eingreifen müsse » (t. I, pp. 95-96).

[1]) « Das Genie des Arztes oder des Staatsmannes wird sich nicht in seiner Erfindungskraft, aber wohl in dem Divinationsgeiste offenbaren, womit er in die gegebene Natur und in die früheren, unabänderlichen Schicksale des Körpers eingeht, den er zu curiren hat ; nicht in der Art, wie er ein allgemeines Ideal von guter Verfassung dem kranken Körper oder dem kranken Staate aufdringt, sondern wie er, ohne der eigenthümlichen Natur seines Patienten etwas zu vergeben, nicht nach Gesundheit überhaupt, sondern nach der diesem Körper eigenthümlichen und erreichbaren Gesundheit strebt. Wenn man den Leichtsinn erwägt, womit in unsern Zeiten hier und da alte Verfassungen aufgehoben werden, den Leichtsinn derer, meine ich, die lange unter dem unmittelbaren Einflusse dieser Verfassungen lebten : so findet man, dass ihnen der Staat nichts weiter ist, als eine grosse Polizeianstalt, die durch eine andere Anstalt der Art ersetzt werden kann, ohne dass sich in dem inneren Leben der Bürger etwas verändert. Betrachtet man den Staat als ein grosses, alle die kleinen Individuen umfassendes Individuum ; sieht man ein, dass die menschliche Gesellschaft im Ganzen und Grossen sich nicht anders darstellen kann, denn als ein erhabener und vollständiger Mensch, so wird man niemals die inneren und wesentlichen Eigenheiten des Staates, die Form seiner Verfassung, einer willkührlichen Speculation unterwerfen wollen» (t. I, pp. 255-256 ; cfr. t. II, p. 158).

propres, l'idée du droit commune à tous les États [1]). Aussi peut-on dire en un sens que tout droit positif est naturel [2]). L'homme de gouvernement se gardera de considérer exclusivement le texte abstrait du Code; mais il rapprochera une législation de l'état de choses dont elle est issue, il recherchera comment elle a été produite par l'évolution historique ; il traitera la loi comme une âme dont le corps est un chapitre de l'histoire nationale. La législation d'un peuple n'est pour lui qu'un extrait ou un esprit de l'histoire de ce peuple [3]). —

Adam Müller arrachait ainsi du sol national les mauvaises herbes exotiques : le cosmopolitisme humanitaire, le rationalisme juridique, l'individualisme économique et politique. En même temps il jetait en terre allemande la semence d'idées qui lèveront tout le long du siècle et dont nous avons cueilli une gerbe dans le champ de la *geschichtliche Rechtswissenschaft*, de la *Sprachphilosophie*, de la *Nationalökonomie*, de la *Volkswirtschaftslehre*, de la *Staatslehre*, de la *Völkerpsychologie*, de la *Soziologie*.

Les économistes sont à peu près les seuls qui aient eu pour leur devancier une pensée de gratitude [4]). Savigny se réclame de Hugo et de Moser [5]), mais semble ignorer

[1]) « Jeder wirkliche einzelne Staat drückt die allen Staaten gemeinschaftliche Idee des Rechtes in seiner eigenthümlichen Sprache, in eigenthümlichen Formen, Gesetzen und Sitten aus » (t. I, p. 115).

[2]) « Wir dürfen alles positive Recht für natürliches anerkennen » (t. I, p. 75).

[3]) « Der Staatsmann betrachtet das Gesetz nie einzeln in seiner abstracten Strenge, sondern er stellt es der Lage der Dinge gegenüber, in der es entstanden, er sieht es an, wie es aus der Geschichte hervorgegangen ist ; er behandelt das einzelne Gesetz wie eine Seele, deren Körper in einem Capitel aus der National-Geschichte besteht (t. I, p. 91). Das National-Gesetzbuch ist ihm nichts anderes als ein Auszug, ein esprit der National-Geschichte » (t. I, pp. 92-93).

[4]) Nous avons cité Roscher. Voyez Wagner, *Grundlegung*, § 144. — G. Schmoller, *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, t. I, § 47. Leipzig, 1900. — Ingram *(Histoire de l'économie politique*, p. 271) ne fait que résumer l'analyse de Roscher (*Geschichte der National-Oekonomik in Deutschland*, pp. 763 et 975). — M. Rambaud *(Histoire des doctrines économiques*, p. 244) montre, par la façon dont il parle de Müller, qu'il ne le connaît point.

[5]) *Vom Beruf*, p. 15.

Müller. Schaeffle ne le cite pas une seule fois dans les quatre volumes de *Bau und Leben* ni dans son traité d'économie politique [1]). Bluntschli ne peut nier que Müller est le premier des contemporains à avoir eu l'idée organique de l'État, mais il s'acharne à diminuer son mérite [2]). M. Paul Barth [3]) ne prononce pas le nom de Müller, pas plus que Henry Michel [4]). M. Charles Andler [5]) ne signale que son influence sur List. Si M. Stein le nomme, c'est, en passant, comme l'inspirateur des réactionnaires qui voudraient nous rejeter dans le moyen âge [6]).

Quand Müller donnait ses conférences sur les *Elemente der Staatskunst*, Auguste Comte avait dix ans. Il pourrait bien résulter d'une analyse objective de l'œuvre de Müller [7]), que Comte a eu un devancier en Allemagne et qu'il n'est plus tout à fait exact de soutenir avec M. Durkheim que « la sociologie a pris naissance en France ». Peut-être même, tout compte fait, conclurait-on que la sociologie est plutôt germanique, les Allemands, à défaut du nom, ayant eu la chose...

[1]) A. Schaeffle, *Das gesellschaftliche System der menschlichen Wirthschaft.* 2 vol. 3e édition. Tübingen, 1873.

[2]) Bluntschli, *Geschichte der neueren Staatswissenschaft*, p. 556; 3me édition, 1881. — Dans son *Allgemeines Staatsrecht*, Bluntschli attribue à Savigny l'honneur d'avoir eu le premier la conception organique de la nation : « Es ist ein Verdienst Savigny's, die Bedeutung des Volkes als eines organischen Wesens in Deutschland wieder nachdrucksam hervorgehoben zu haben » (p. 37).

[3]) P. Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie.* Leipzig, 1897.

[4]) H. Michel, *L'idée de l'État.* Paris, 1896.

[5]) Ch. Andler, *Les origines du socialisme d'État en Allemagne*, p. 162. Paris, 1897.

[6]) L. Stein, *Die sociale Frage im Lichte der Philosophie*, p. 429. Stuttgart, 1897.

[7]) Les idées de Müller, dont nous en avons résumé quelques-unes, sont enfouies dans trois petits volumes qui n'ont jamais été réimprimés (*Die Elemente der Staatskunst*, 1809). Nous espérons bien qu'il se trouvera prochainement quelqu'un pour rendre à Müller la place qui lui revient dans l'histoire de la science sociale, en le rattachant d'une part à Moser et à Burke et en déterminant, d'autre part, dans quelles diverses directions s'est exercée son influence.

Le premier tort de M. Durkheim, quand il introduisit en France la théorie germanique du réalisme social, est de n'avoir pas soupçonné ces attaches profondes et lointaines de la théorie dans son pays d'origine.

Avant d'être et en même temps qu'il resta un postulat de la science, le concept de la Nation et de sa réalité était, en Allemagne, une idée aimée et un sentiment vivace. L'effort des écrivains, des savants, des politiques, des diplomates, des guerriers allemands, pendant tout un siècle, a été dirigé vers cette fin : faire l'unité — économique, morale et politique — de l'Allemagne [1]).

La France, par contre, n'a pas cessé de se glorifier d'avoir proclamé la charte cosmopolite des droits de l'homme. Et la philosophie individualiste, en dépit de certains assauts, a toujours réussi à y maintenir sa domination dans l'enseignement universitaire. Sans doute, sur un point, la France était en avance : elle avait réalisé depuis longtemps son unité politique. Mais tandis que les Allemands travaillaient, avec ardeur et persévérance, à devenir un peuple grand et fort, quelle était, en France, la vitalité du sentiment patriotique, et la profondeur de l'idée nationale? Au lendemain de la guerre de 1870, Renan comparait ainsi les deux pays : « En Prusse, l'état militaire, chez nous déprécié ou considéré comme synonyme d'oisiveté et de vie désœuvrée, était le principal titre d'honneur, une sorte de carrière savante. Chez nous, le patriotisme se rapportant aux souvenirs militaires était ridiculisé sous le nom de chauvinisme ; là-bas, tous sont ce que nous appelons des chauvins, et s'en font gloire » [2]). Y a-t-il eu un changement depuis lors ? Pour qui se contente de l'ordinaire méthode d'observation, il y a d'intéressants éléments de réponse dans l'enquête sur la guerre et le militarisme, instituée par la revue *L'Huma-*

[1]) H. Lichtenberger, *L'Allemagne moderne et son évolution.* Paris, 1907.
[2]) E. Renan, *La réforme intellectuelle et morale*, p. 52.

nité nouvelle et à laquelle M. Durkheim a collaboré [1]) ; il y a aussi une ample moisson de documents dans le livre de M. Goyau sur l'*Idée de patrie* [2]); et de récents incidents sont singulièrement suggestifs. Mais enquêtes, essais d'histoire, événements particuliers ne donnent pas d'un fait social une représentation suffisamment objective ; et le résultat de recherches conduites d'après cette méthode est sans valeur aux yeux du sociologue, qui a pour règle d'appréhender les faits « par un côté où ils se présentent isolés de leurs manifestations individuelles [3]). Il resterait à saisir « objectivement » les « courants » patriotiques, internationalistes, pacifistes, militaristes et à en mesurer les variations quantitatives. Ce serait pour les rédacteurs de l'*Année sociologique* le sujet d'un mémoire intéressant, qui ne serait pas dépourvu d'actualité et dont les conclusions pourraient être utiles à l' « art politique rationnel ».

En attendant, si Comte avait encore vécu, il eût reproché à son successeur d'avoir, en n'ayant pas égard au « consensus », manqué d'esprit sociologique [4]). La théorie du réalisme social faisait partie d'un système vivant de représentations et de sentiments, qu'on peut appeler la mentalité ou le *Volksgeist* allemand. M. Durkheim l'a détachée du système, sans se demander si la bouture trouverait en France un sol propice et un milieu favorable. Son réalisme social est une idée déracinée.

Une autre méprise de M. Durkheim est d'avoir vidé l'idée germanique du contenu qui lui donnait un sens.

Quand Müller, Savigny, List, Roscher, Knies, Schmoller, Wagner répètent que la société est autre chose que la

[1]) *L'Humanité nouvelle*, n° de mai 1899. — Voir la réponse de M. Durkheim, p. 50.

[2]) G. Goyau, *L'idée de patrie et l'humanitarisme. Essai d'histoire française, 1866-1901*. Paris, 1903.

[3]) Durkheim, *Règle de la méthode sociologique*, p. 57.

[4]) Comte, *Cours de philosophie positive*, t. IV, pp. 317 et 324.

somme de ses membres, ils savent ce qu'ils disent et chez eux on les comprend. Ils désignent le *Volk*, ce lent produit de l'histoire, comme ils l'appellent [1]) ; ils pensent à la Nation, cette communauté qui survit aux individus, réunissant les générations par l'identité de la langue, du culte, du droit, de la morale, des institutions, des intérêts, des souvenirs, des espérances ; et ils revendiquent justement pour la tendance scientifique qu'ils représentent, le titre de « réaliste » [2]).

M. Durkheim s'est approprié leur formule, mais on ne sait jamais ce qu'il y a dedans ou derrière, quand il dit que la société est un être *sui generis ;* car jamais ni nulle part il n'a défini ce qu'il entend par société et — nous l'avons montré [3]) — sa tentative de définir le « fait social » n'a finalement abouti qu'à un échec.

Il ne vous place donc point en présence d'un objet tangible, en face d'une « chose » ; il agite devant vous un concept vague, une abstraction fuyante ; et le postulat des Allemands devient, sous sa plume, une formule cabalistique. Son réalisme social est comme une de ces plantes stérilisées, qu'il est devenu de mode de placer dans les appartements manquant d'air et de lumière.

Le sentiment de l'irréel augmente, quand on suit M. Durkheim dans sa tentative de diviser les sociétés en types ou en espèces.

On connaît son principe de classification [4]). Il postule l'existence de la horde — c'est encore un emprunt fait

[1]) « Es ist erst ein langer und langsamer geschichtlicher Process, welcher das Volk als Ganzes gemacht hat » (Wagner, *Grundlegung*, § 151).

[2]) « Die jetzt auf unseren Universitäten vorherrschende Richtung der Nationalökonomik ist mit Recht eine *realistische* genannt worden. Sie will die Menschen so nehmen, wie dieselben wirklich sind : einem ganz bestimmten Volke, Staate, Zeitalter angehörig u. dgl. m. » (Roscher, *Geschichte der National-Oekonomik in Deutschland*, p. 1032).

[3]) Voir *Revue Néo-Scolastique,* nº de février 1906, p. 60.

[4]) Voir *ibid.,* nº de mai 1906, p. 160.

à M. Wundt[1]) — comme ayant dû être l'agrégat social primitif. « Avec cette « notion » on a le point d'appui nécessaire pour construire l'échelle complète des types sociaux. On distinguera autant de types fondamentaux qu'il y a de manières, pour la horde, de se combiner avec elle-même en donnant naissance à des sociétés nouvelles et pour celles-ci, de se combiner entre elles » ; et on trouvera les sociétés « polysegmentaires simples », les « sociétés polysegmentaires simplement composées », les « sociétés polysegmentaires doublement composées » et ainsi de suite[2]).

Certes la classification des sociétés est une entreprise d'une exceptionnelle difficulté et les essais de Spencer[3]), de Grosse[4]), de Hildebrand[5]), de Sutherland[6]), de Vierkandt[7]), de Steinmetz[8]) ne sont pas parfaits ; mais au moins ils ne négligent pas de parti pris les données concrètes ; ils tiennent plus ou moins heureusement compte de l'état de civilisation ou du développement économique des sociétés.

M. Durkheim, lui, est en pleine abstraction ; il part d'une notion imaginée et en déduit, par une opération logique, une classification purement verbale. Quel cas fait-il de son précepte : « Les phénomènes sociaux sont des choses et doivent être traités comme des choses »[9]) ? Et le reproche qu'il adresse aux autres : « Au lieu d'une science de réalités, ils ne font qu'une analyse idéologique », — ne se retourne-t-il pas contre lui ?

[1]) Wundt, *Ethik*, t. II, p. 55. — Cfr. Schaeffle, *Bau und Leben*, t. II, p. 83.
[2]) *Les règles de la méthode sociologique*, p. 102.
[3]) Spencer, *Principes de sociologie*.
[4]) E. Grosse, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*, 1896.
[5]) R. Hildebrand, *Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen*, 1896.
[6]) A. Sutherland, *The origin and growth of the moral instinct*, 1898.
[7]) A. Vierkandt, *Naturvölker und Kulturvölker*, 1896.
[8]) Steinmetz, *Classification des types sociaux et catalogue des peuples* (Année sociologique, t. III, 1900).
[9]) *Les règles de la méthode sociologique*, p. 35.

Enfin M. Durkheim a été spécialement mal inspiré quand, pour répondre aux critiques dont le postulat du réalisme social fut l'objet, il s'avisa de recourir à la dialectique [1]).

Son argument revient à ceci : Un composé diffère spécifiquement de ses composants ; or la société est un composé. Donc...

La majeure est prouvée à coups d'exemples : la cellule vivante est le sujet de phénomènes caractéristiques dont les particules minérales qui constituent la cellule ne peuvent rendre raison ; le bronze a des qualités que n'ont pas les métaux dont il est formé ; dans l'eau on trouve des propriétés que ne possèdent pas ses éléments. Il doit en être de même de la société. Quand des hommes s'agrègent, il se fait une combinaison chimique ; l'être collectif, produit de leur union, est une réalité d'un ordre nouveau, que la psychologie individuelle devient impuissante à expliquer.

Il est plaisant que l'auteur de cette argumentation conteste aux organicistes le droit de raisonner par analogie et de conjecturer que les lois déjà vérifiées dans l'organisme biologique pourraient bien être vraies de l'organisme social.

Encore s'il y avait analogie entre la formation d'une société d'hommes et les exemples qu'il cite, on pourrait se contenter de lui signaler son inconséquence. Mais faut-il même relever qu'il n'y a point d'analogie ? Dans le cas de la cellule, du bronze, de l'eau, il y a combinaison d'éléments hétérogènes. En est-il de même de la société ? Ne sont-ce pas toujours et encore des êtres ayant même nature humaine qui font la combinaison sociale ? Et les adversaires du réalisme social, prenant leur réponse où M. Durkheim cherchait son argument, n'auraient-ils pas pu répliquer : « Mais mélangez donc des gouttes d'eau

[1]) Durkheim, *De la méthode objective en sociologie.*

tant que vous voudrez, vous verrez si vous n'aurez pas toujours de l'eau ! » [1]).

Notre conclusion sera-t-elle que MM. Tarde, Andler, Fouillée et ceux qui ont répété leurs critiques, comme M. Bernès [2]) et M. Jankelevitch [3]), ont raison ? Faut-il, reprenant une expression de M. Fouillée [4]), être pour le « nominalisme » ou pour le « réalisme » ? dire, avec le premier, que la société est un « mot » ou, avec le second, qu'elle est un « être » ?

La question s'est trouvée, par le fait de M. Durkheim, posée dans ces termes étroits, et les adversaires du réalisme n'ont pas songé à élargir le débat. Leur polémique avec M. Durkheim fut de la dialectique purement verbale, une véritable logomachie. L'histoire consultée et certaines

[1]) Dans le *Suicide*, M. Durkheim a tâché d'établir l'existence de « courants sociaux » en raisonnant comme suit : Le nombre des suicides reste, d'une année à l'autre, à peu près constant dans une même société; cependant les individus qui composent la société changent ; donc il doit y avoir, en dehors d'eux, dans le milieu social, un courant suicidogène d'une intensité déterminée. — En inventant ce courant pour expliquer la relative constance du taux des suicides, le sociologue positiviste fait songer aux anciens qui expliquaient le feu par le phlogistique et les effets de l'opium par sa vertu dormitive. — La statistique révèle aussi que le nombre de décès dus aux diverses maladies organiques reste relativement constant dans un même pays (*Annuaire statistique de Belgique*, t. 37, p. 120. Bruxelles, 1907). Si les données de la statistique sont reconnues exactes, faudra-t-il — pour expliquer que l'apoplexie, le cancer, les affections cardiaques prélèvent, bon an mal an, leur tribut à peu près égal de victimes — admettre qu'il existe, à l'état de réalités extérieures et supérieures aux individus, des forces *sui generis* d'intensité différente, qu'on appellera des « courants mortifères » ?

[2]) « Corps social ou âme sociale, ces concepts, si nous en parlons sérieusement, nous conduisent en pleine mythologie » (Bernès, *Individu et société*, dans la Revue philosophique, t. LII, p. 484. Paris, 1901).

[3]) « La société considérée en dehors et indépendamment des individus qui la composent, n'est qu'une entité métaphysique. C'est l'individu qui constitue la seule et véritable réalité sociale et c'est de lui que nous devons partir pour comprendre la vie sociale, les caractères et la nature des phénomènes sociaux » (S. Jankelevitch, *Nature et société*, p. 169. Paris, 1906).

[4]) A. Fouillée, *Les éléments sociologiques de la morale*, p. 159. Paris, 1905.

distinctions faites à propos eussent évité des discussions oiseuses.

La vérité est, en effet, qu'à ce mot de réalisme social correspondent des choses diverses.

C'est d'abord chez les romantiques allemands, au lendemain du désastre d'Iéna, l'expression d'un sentiment de révolte contre le cosmopolitisme importé du pays de l'oppresseur. Séduit par les rêveries d'une philosophie humanitaire, on avait, pendant un siècle, nié la Patrie. Historiens et artistes l'affirmèrent à nouveau, retrouvant enfin, sous le coup du malheur public, la foi nationale que le snobisme régnant leur avait enlevée. Pour mieux aimer la Nation, qui pouvait et qui devait revivre, pour la rendre sensible aux cœurs et présente aux imaginations, ils la personnifièrent. Et ce fut la première phase du réalisme social, la phase littéraire et sentimentale.

Avec Adam Müller s'ouvrit une phase nouvelle. Il réagissait contre l'esprit et la méthode individualistes que le rationalisme du XVIIIe siècle avait mis en vogue. D'une certaine idée qu'on se faisait préalablement de la nature de l'homme, on prétendait déduire un ensemble de lois économiques et un système d'organisation politique auxquels on attribuait une valeur universelle. Müller protesta contre ce procédé géométrique, appliqué à des choses mobiles et vivantes. Il avait le sentiment très profond de la réalité et répugnait aux abstractions du rationalisme uniformisant et niveleur.

En cela comme dans le reste, mais sans peut-être s'en douter, il renouait la tradition du moyen âge.

Thomas d'Aquin, le grand philosophe du XIIIe siècle, ne concevait pas non plus la société comme une masse homogène d'êtres identiques. Les éléments de l'État, dit-il, ce sont d'abord les familles ; ce sont ensuite les classes. On distingue habituellement la classe riche et la classe

pauvre et, entre les deux, quelquefois la classe moyenne. Mais cela ne suffit pas ; il faut analyser de plus près la composition sociale et alors apparaîtront les groupes professionnels : celui des agriculteurs, des commerçants, des artisans, des gens de mer, etc. L'importance relative de ces éléments varie d'un État à l'autre et ce sont ces différences de substructure sociale qui déterminent les différences de superstructure politique, car il est à noter qu'il n'y a pas que trois formes de gouvernement ; dans chacune de ces formes-types il y a des variétés [1]). L'homme d'État ne doit donc pas se contenter d'inventer la Constitution idéalement parfaite, pas plus que le médecin ne doit rechercher la santé en général ; il doit, tenant compte des contingences, proposer l'organisation qui est appropriée à un état social déterminé et qui peut y être réalisée [2]). Le droit doit de même être en harmonie avec la Constitution politique ; et la législation qui convient à une démocratie n'est pas nécessairement bonne dans une oligarchie ; ni même dans toute autre démocratie, puisqu'il y en a de diverses espèces [3]). —

[1]) « Causa quare politiae sunt plures est quia cujuslibet civitatis plures sunt partes differentes... Manifestum est quod primo civitas componatur ex domibus... Item in multitudine civitatis quidam sunt divites, quidam pauperes, quidam medii... Egenorum multi sunt modi : quidam enim sunt agricultores, alii vacant circa commutationes venalium rerum, alii sunt mercenarii et istorum sunt multi modi... Modi opulentorum sunt secundum diversitatem divitiarum et excessum earum » (Thomae Aquinatis *In octo libros politicorum expositio*, Liber IV, lectio 2). Dans la leçon suivante, il donne une analyse beaucoup plus détaillée des classes professionnelles et des fonctions sociales. Puis il termine dans la lectio 4 : « Partes materiales populi pertinentes ad rationem status popularis et partes divitum pertinentes ad rationem potentiae paucorum sunt plures : quare sunt plures species popularis et paucorum ».

[2]) « Sicut medicus non solum considerat sanitatem simpliciter, sed sanitatem quae competit isti... politicus non solum habet considerare politiam simpliciter optimam sed ex suppositione et quae cuique congruit et quae possibilis est » *(Ibid.* L. IV, l. 1).

[3]) « Non est possibile easdem leges conferre statui populari et paucorum ; nec etiam eaedem leges competunt omnibus modis statui populari, similiter nec omnibus modis statui paucorum *(Ibid.* L. IV, l. 1. Cfr. *Sum. Theol.* Ia IIae, q. 104, art. 3, ad 2m).

L'insuffisance éprouvée de la méthode individualiste a ramené à cette conception sociale que Thomas d'Aquin tenait d'Aristote, les fondateurs de l'école historique du droit et les maîtres de la *Volkswirtschaftslehre*.

Ils ont affirmé que la science et la politique doivent avoir égard aux données réelles : l'existence de nations diverses et l'interdépendance — le *Zusammenhang* — des phénomènes sociaux. Et pour marquer la position qu'ils prenaient à l'égard de l'individualisme atomiste, ils ont adopté la formule : « Une nation n'est pas une simple somme d'individus : *keine blosse Summe von Individuen*, mais un tout réel : *ein reales Ganzes* ».

Pour la plupart, cette formule était le rappel bref d'un programme. C'était comme un mot de passe, le signe auquel se reconnaissaient les partisans d'une même méthode scientifique.

C'est à peine si avec les philosophes, comme Lazarus et Steinthal, le réalisme social se trouva conduit au seuil de la métaphysique.

Avec M. Durkheim il passe le seuil. Ce qui était en Allemagne l'expression imagée d'un sentiment ou l'énoncé conventionnel d'un procédé de recherche, devient chez lui un axiome métaphysique, une parole créatrice suscitant un monde nouveau peuplé de mystère : « Il ne peut y avoir de sociologie s'il n'existe pas de sociétés ; or, il n'existe pas de sociétés s'il n'y a que des individus [1]) ; le groupe formé par les individus associés est une réalité d'une autre sorte que chaque individu pris à part [2]) ; en s'unissant, les individus forment un être psychique d'une espèce nouvelle [3]) ; les faits sociaux ne diffèrent pas seulement en qualité des faits phychiques, ils ont un autre substrat [4]) ;

[1]) *Le Suicide*, préface, p. X.
[2]) *Ibid.*, p. 362.
[3]) *Ibid.*, p. 350.
[4]) *De la méthode objective en sociologie.*

car un tout n'est pas identique à la somme de ses parties, il est quelque chose d'autre et dont les propriétés diffèrent de celles que présentent les parties dont il est composé [1]); il faut donc qu'en pénétrant dans le monde social le sociologue ait conscience qu'il pénètre dans l'inconnu, qu'il se tienne prêt à faire des découvertes qui le surprendront et le déconcerteront » [2]).

Nous avons dit plus haut combien Tarde fut déconcerté en découvrant un contempteur avéré de la métaphysique qui pénétrait audacieusement dans les hautes régions de l'abstrait. Sa surprise s'exprima en termes pittoresques : « M. Durkheim s'appuie sur un postulat énorme pour justifier sa chimérique conception ; ce postulat c'est que le simple rapport de plusieurs êtres peut devenir lui-même un être nouveau, souvent supérieur aux autres. Il est curieux de voir des esprits qui se piquent d'être avant tout positifs, méthodiques, qui pourchassent de partout l'ombre même du mysticisme, s'attacher à une si fantastique notion » [3]). « M. Durkheim nous rejette en pleine scolastique » [4]).

Il est dommage que M. Durkheim n'ait pas saisi l'occasion pour demander à la scolastique une leçon de métaphysique.

Il a évidemment raison de penser qu'une société de cinquante hommes n'est pas la même chose que ces cinquante hommes non associés. Associés ils forment un tout ; et ce tout, grâce au lien social, présente une certaine unité.

La question, pour le métaphysicien, est de déterminer quelle est l'unité du composé social.

M. Durkheim, pour rendre sa pensée, a eu recours aux comparaisons. Il a parlé d' « agrégation », de « pénétra-

[1]) *Règles de la méthode*, p. 126.
[2]) *De la méthode objective en sociologie.*
[3]) G. Tarde, *La sociologie élémentaire*, p. 223.
[4]) G. Tarde, *La logique sociale*, p. VIII.

tion », de « fusion »[1]), de « mélange », de « combinaison », de « synthèse »[2]). — Il lui a manqué le sens des nuances.

Un tas de pierres est un tout ; une maison encore ; un composé chimique également ; et aussi un corps vivant. Il y a donc plusieurs manières d'être un tout ; dans chaque cas, le rapport des parties entre elles varie. Ainsi l'unité du tas de pierres est purement accidentelle ; celle de la maison, artificielle ; celle du composé chimique de même que celle du corps vivant est naturelle.

L'unité de la société ne ressemble à aucune de celles-là.

La société n'est pas un être individuel, une réalité substantielle et indivise, comme le composé chimique ou le corps vivant.

Elle n'est pas non plus une chose distincte des associés ; elle est eux-mêmes. Il n'y a dans l'association aucun autre être quelconque, physique ou psychique, que les associés. Le tout social est un état de choses et non une chose ; un mode d'être et non un être.

Cependant la société est plus qu'une juxtaposition, un amas ou une somme ; et par là elle diffère du monceau de pierres entassées.

Elle est autre qu'une maison dont l'agencement des parties est fixe et rigide. Entre les membres d'une société il y a normalement concert de tendances, coordination d'action, coopération d'efforts, entr'aide, et en tous cas, influence mutuelle incessante.

La Métaphysique, qui n'est pas une rêverie creuse mais une expression plus haute des choses données dans la réalité, fait ces distinctions.

Elle espère de la Sociologie que celle-ci lui fournira, sur la structure et le fonctionnement des diverses sociétés, sur leur état normal et pathologique, des données nouvelles qui

1) *Règles de la méthode*, p. 127.
2) *De la méthode objective en sociologie.*

permettront de mieux situer, dans la classification des êtres composés, le tout social et ses variétés.

En attendant, il y a peut-être quelque profit, même pour un sociologue positiviste, à méditer ces lignes de Thomas d'Aquin : « L'unité, formée par ce tout qu'on appelle l'État ou la famille, est une unité de coordination et non une unité simple. Chaque élément du tout social a son activité qui n'est pas celle de l'ensemble ; mais le tout lui-même a aussi, comme tel, une action qui lui est propre. Par là la société diffère du tout dans lequel on trouve l'unité de composition, ou de liaison, ou de continuité ; ici les parties n'agissent pas séparément de l'ensemble. Aussi n'appartient-il pas à la même science d'étudier le tout social et ses éléments, et les lois qui régissent la vie individuelle, la vie familiale et la vie politique relèvent de trois disciplines différentes »[1]).

L'accueil peu encourageant qu'il reçut de différents côtés en présentant à ses compatriotes sa conception sociolo-

[1]) « Hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis secundum quam non est aliquid simpliciter unum. Et ideo pars ejus totius potest habere operationem, quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quae non est totius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicujus partium, sed totius ; puta conflictus totius exercitus et tractus navis est operatio multitudinis trahentium navem. Est autem aliquid totum quod habet unitatem non solum ordine sed compositione aut colligatione vel etiam continuitate, secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter et ideo nulla est operatio partis quae non sit totius. In continuis enim, idem est motus totius et partis et similiter in compositis vel colligatis, operatio partis principaliter est totius : et ideo oportet quod ad eamdem scientiam pertineat talis consideratio et totius et partis ejus. Non autem ad eamdem scientiam pertinet considerare totum quod habet solam ordinis unitatem et partes ipsius. Et inde est quod moralis philosophia in tres partes dividitur ; quarum prima considerat operationes unius hominis ; secunda, operationes multitudinis domesticae ; tertia, operationes multitudinis civilis » (Thomae Aquinatis *In decem libros Ethicorum expositio*, Liber I, lectio 1). Il est intéressant de rapprocher de ce texte le passage suivant de Roscher : « Es wird zweierlei erfordert, um eine Zusammenfassung von Theilen zu einen realen Ganzen zu machen : die Theile müssen unter einander in Wechselwirkung stehen, und das Ganze muss als solches nachweisbare Wirkung haben. In diesem Sinne ist das Volk unstreitig eine Realität, nicht bloss die Individuen, welche dasselbe ausmachen » *(Grundlagen der Nationalökonomie*, § 12).

gique, n'a rien enlevé à M. Durkheim de son entrain au travail et de sa foi en l'avenir de la Sociologie.

A l'université de Bordeaux d'abord, à celle de Paris ensuite, il a continué de professer la sociologie et de former des disciples.

En 1898, il créa l'*Année sociologique*. Parmi les collaborateurs de cette œuvre, quelques-uns sont devenus des partisans convaincus des idées du fondateur.

Le livre de M. Lévy-Brühl, *La science des mœurs et la morale*, a eu ensuite le don d'émouvoir des penseurs, philosophes et moralistes, qui jusque-là étaient plutôt étrangers à la sociologie.

Les polémiques soulevées par ce livre ont surtout pour objet la question du conflit entre la morale et la sociologie. Ce conflit est-il réel ? Est-il insoluble ? Nous essayerons de répondre à cette question dans un prochain article.

(A suivre.) SIMON DEPLOIGE.

XII.

HOMOGÉNÉITÉ OU HÉTÉROGÉNÉITÉ DU MIXTE.

Dans un article publié par le *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, XIX, 4, 1904, nous nous sommes déclaré contraire à l'opinion que M. Nys défend dans son excellent traité de *Cosmologie* sur l'hétérogénéité du mixte. Nous tâchions de démontrer que la synthèse chimique ne peut aboutir à une substance hétérogène, puisqu'elle consiste dans la mise en équilibre d'éléments divers, de qualités chimiques opposées. En effet, les éléments qui ont de l'affinité chimique sont doués de qualités opposées qui cherchent à se niveler et à se réduire mutuellement. Le résultat final de cette activité et de cette dépression mutuelles, disions-nous, est un équilibre parfait, une homogénéité parfaite, pareille à celle de deux corps qui se partagent la chaleur dans une mesure absolument égale, si les causes du dehors n'entravent leur tendance naturelle. De plus, nous affirmions que ce caractère homogène est nécessaire pour que la matière des éléments, informée auparavant par des formes substantielles différentes, puisse recevoir l'empreinte de la forme unique du mixte, car l'unité de la substance suppose nécessairement l'unité accidentelle des propriétés.

Dans la seconde édition de sa *Cosmologie* récemment parue, M. Nys accorde à notre article une grande attention [1]. Après avoir donné une analyse détaillée et objective de notre doctrine, il entreprend de la réfuter.

[1] Voir *ouv. cit.*, nos 252 et 253.

1. D'abord il attaque notre manière de concevoir la combinaison chimique comme une synthèse qui doive nécessairement aboutir à un équilibre parfait, et par conséquent, à une homogénéité rigoureuse pour le corps qui en résulte. L'argument de M. Nys est pris de la thermochimie : Les combinaisons du potassium avec le chlore, le soufre, le brome, l'iode donnent lieu à des dégagements de chaleur considérables, mais inégaux. Le chlorure de potassium (KCl) en se formant dégage 105 calories, le sulfure (K_2S) 102,2, le bromure (KBr) 100, l'iodure (KIo) 85,4 calories. Le chlorure de potassium produit plus de chaleur que les autres composés ; donc ceux-ci ont retenu une partie de leur énergie potentielle, ce qui exclut chez eux un état d'équilibre parfait. Ce nivellement parfait est d'ailleurs physiquement impossible, puisque l'équilibre ne se produit entre les forces que dans la mesure où elles sont actives. Or leur activité diffère selon leur degré d'affinité. Ainsi le potassium développe une activité chimique plus ou moins intense selon l'élément avec lequel il se combine ; il perd donc plus ou moins de son énergie potentielle, c'est-à-dire, il s'approche plus ou moins de l'équilibre parfait. Mais cet équilibre ne sera jamais atteint, parce qu'il restera toujours une quantité d'énergie potentielle en réserve.

La réponse à cette difficulté ne nous paraît pas bien difficile. Le dégagement de chaleur est un phénomène secondaire des combinaisons exothermiques ; il provient essentiellement du conflit de forces antagonistes qui tendent à s'équilibrer. Cette interaction, comme tout travail qui se fait dans le monde corporel, est nécessairement accompagnée d'une production de chaleur plus ou moins grande, selon l'intensité du travail accompli. Cette intensité dépend, du moins en grande partie, de l'affinité des éléments qui se combinent. Plus l'affinité ou la tension qui existe entre deux éléments est grande, plus aussi le conflit sera véhément et plus grande la quantité de chaleur produite. Cette

chaleur contribue pour sa part à exténuer les forces chimiques des éléments en lutte. Et comme elle se disperse au dehors, elle constitue fatalement une perte d'énergie pour le corps composé. La combinaison chimique est donc en premier lieu la mise en équilibre de forces opposées, la réduction de l'énergie potentielle ou de la tension qui existe entre les éléments qui vont se combiner, mais elle occasionne en outre une perte d'énergie par la production d'énergie actuelle ou de chaleur. Et nous disons que cette mise en équilibre doit aller jusqu'à la transformation complète de l'énergie potentielle du système des corps qui se combinent. En effet, la raison suffisante de l'activité mutuelle des éléments n'est autre que la tension de leurs énergies chimiques. Cette activité doit donc durer aussi longtemps que subsiste le fait qui en est la cause, c'est-à-dire, jusqu'à ce que l'état de tension se soit apaisé en nivellement parfait. Alors aussi cessera la perte d'énergie dissipée sous forme de chaleur. Cette perte sera plus ou moins grande selon la véhémence de l'activité chimique ; mais cette activité produira inévitablement une transformation parfaite de l'énergie potentielle, un équilibre parfait. Néanmoins il reste vrai que l'énergie potentielle, la tension qui existe entre le potassium et le chlore est plus grande que celle qui existe entre le potassium et le brome ; mais par la combinaison l'une et l'autre doivent aboutir à un équilibre parfait avec pertes d'énergie plus ou moins considérables, avec production d'un nombre de calories plus ou moins grand. Il est à peine nécessaire de dire que cet état d'équilibre et d'apaisement auquel se trouvent réduites les forces du mixte dans le mixte même ne les empêche pas de se trouver en état de tension par rapport à d'*autres* corps chimiques.

Il est intéressant à ce propos de considérer la manière dont s'exprime M. Nys en se défendant de l'objection que le mixte hétérogène serait un corps vivant. « Tout autre,

dit-il, est la diversité qualitative du composé chimique. En lui, toutes les puissances sont harmonisées parce qu'elles ont perdu leurs traits distinctifs et ce degré spécial d'énergie qui nécessitait tantôt un échange d'activités entre les masses élémentaires. Ramenées par la réaction à une sorte de commune mesure, c'est à la condition de se maintenir en un équilibre stable et permanent, qu'elles ont pu se retrouver dans le composé » [1]). Mais nous voudrions bien savoir quelle est *cette sorte de commune mesure* qui, sans être un équilibre *parfait*, produirait un équilibre stable.

2. L'équilibre rigoureux des qualités chimiques, disons-nous, et l'homogénéité qui en est comme le sceau, est une disposition indispensable pour que la matière des éléments, jusqu'ici partagée entre plusieurs formes, puisse recevoir également l'empreinte substantielle de la forme unique du mixte.

M. Nys nous demande sur quels faits s'appuie ce « nouveau » principe. Nous répondons : Sur le fait très simple et communément reçu que les accidents propres, c'est-à-dire les propriétés qui apparaissent dans une substance, doivent correspondre exactement à cette substance même. Nous n'avons pas d'intuition immédiate de l'essence substantielle, mais nous la concluons des propriétés sensibles. Les accidents propres reflètent la nature de la substance ; par conséquent, l'unité substantielle est nécessairement liée à l'unité accidentelle des propriétés qui nous la manifestent. Le principe que nous proposions n'est donc nullement nouveau [2]). Autrement, comment pourrions-nous connaître si

[1]) *Cosmologie*, nº 255.

[2]) Du reste, M. Nys se sert lui-même de ce principe en prouvant que, pour effectuer le retour des éléments par l'analyse chimique, il faut introduire dans les différentes parties de la substance du mixte plusieurs dispositions différentes correspondant aux formes des éléments. Une seule disposition homogène introduite dans toute la masse du mixte ne pourra suffire pour en développer plusieurs substances.

C'est, au fond, notre principe : comme à la pluralité des substances

nous avons affaire à une ou à plusieurs substances? Comment pourrions-nous prouver la pluralité des substances corporelles contre le monisme hylézoïste qui regarde le monde comme une seule substance, comme un seul organisme? Nous ne le pouvons qu'en partant des manifestations extérieures : Le monde corporel n'est pas substantiellement un, parce qu'il n'est pas accidentellement un. Par contre, nous regardons une plante comme un seul tout substantiel, malgré ses parties hétérogènes, parce que nous remarquons en elle une unité accidentelle par rapport à ses propriétés et à son activité. Cette unité accidentelle domine et se subordonne la pluralité des parties hétérogènes. Rien de semblable ne se manifeste dans l'univers corporel, dont les diverses parties, les astres, les êtres vivants, les minéraux, sont actives chacune pour soi. Ici rien ne révèle une force supérieure commune aux différentes parties, qui se subordonnerait les forces et les activités de ces parties et les dirigerait instrumentalement vers un but plus élevé en les faisant converger au bien-être de l'ensemble, comme c'est le cas dans la substance vivante.

Mais, nous dit-on, une telle force supérieure est superflue pour expliquer la vie végétative de la plante. Cette vie s'explique uniquement par les forces physiques, chimiques et mécaniques en tant qu'elles ont leur racine dans la substance vivante. Par cela même les forces sont ordonnées à converger harmonieusement au bien-être de toute la substance. Une force supérieure commune aux différentes parties hétérogènes, une force « nutritive » et « augmentative » distincte des forces physiques, chimiques et mécaniques n'existe donc pas, et cependant la plante est *une* substance.

C'est bien là l'opinion de Suarez. Nous-même, nous

doit correspondre la pluralité accidentelle des dispositions, ainsi à l'unité substantielle doit correspondre l'unité accidentelle des dispositions ou propriétés. Nous avions déjà fait cette remarque dans notre article cité ci-dessus.

étions jadis de cet avis [1]. Mais une étude ultérieure nous a conduit à voir l'impossibilité de cette position, qui, loin de se baser sur des données des sciences naturelles, s'appuie sur le principe scotiste de l'assistance purement extrinsèque que Suarez a emprunté à l'école scotiste. D'après cette école, la simple subordination d'une faculté de l'âme à une autre suffit pour que celle-ci entre en acte conformément au commandement de la faculté supérieure sans influence efficiente aucune de l'une sur l'autre. Selon l'école thomiste, une influence physique efficiente est requise, et par conséquent, puisque nulle substance créée n'opère immédiatement par elle-même, il faut, dans notre cas, une force nutritive distincte des forces physiques et chimiques qui se subordonne ces forces, les modifie et les surélève instrumentalement. Seule cette opinion nous paraît rendre possible une explication scientifique de la vie végétative. « Parcourez, nous dit M. Nys, toutes les fonctions de la plante, vous n'en trouverez aucune qui ne soit rapportable aux forces chimiques, physiques et mécaniques de la matière », d'où il déduit l'inutilité d'une force nutritive distincte. Mais, disons-nous, justement parce que toutes les fonctions de la vie végétative sont rapportables aux forces chimiques, physiques et mécaniques, il faut admettre une force spéciale d'un ordre supérieur, une force nutritive distincte. Car, d'après la chimie organique et physiologique, les forces chimiques et physiques, moyennant lesquelles s'accomplissent les fonctions de la vie végétative, sont tout à fait les mêmes que celles que nous trouvons dans la matière non-vivante, même chaleur, mêmes affinités chimiques, etc. Par leur radication dans une substance vivante, elles n'ont donc aucunement changé de nature. Et cependant elles fonctionnent d'une manière tout autre et bien plus parfaite. Si donc l'on ne veut pas rompre avec le principe de causalité, il semble

[1] Voir *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, I, pp. 277 seq.

qu'on doive admettre une causalité efficiente supérieure, une force distincte qui modifie et surélève les fonctions des forces chimiques et physiques. Pour s'en convaincre il suffit de considérer le jeu des affinités chimiques dans la substance vivante et en dehors d'elle. Pour produire artificiellement les combinaisons chimiques organiques il faut une température très élevée, une haute pression et d'autres conditions compliquées et difficiles à réaliser. La substance vivante au contraire les effectue spontanément, sous pression et température ordinaires [1]).

D'ailleurs, même en rejetant avec Suarez cette force supérieure distincte, qui unit les parties hétérogènes de la plante, encore faudra-t-il qu'elles soient unies par l'unité des opérations immanentes, vu que les forces des différentes parties concourent harmonieusement au bien de l'être vivant et constituent ainsi l'unité accidentelle de l'activité immanente propre à l'être animé. Par conséquent, le principe que l'unité substantielle doit être exprimée et représentée par l'unité accidentelle des propriétés, reste intact.

3. D'après M. Nys, le retour des éléments dans l'analyse chimique n'est intelligible que lorsqu'on suppose l'hétérogénéité du composé chimique. Car une seule et même cause, par exemple la chaleur, si l'analyse s'opère sous son influence, doit développer dans la substance du mixte les différentes formes substantielles des éléments constitutifs. A cet effet, la cause excitante doit éveiller dans les différentes parties du mixte des dispositions contraires correspondantes aux formes éteintes des éléments. Or il paraît impossible qu'une même cause, la chaleur par exemple,

[1]) On ne pourrait nous objecter que l'influence d'une force vitale sur l'énergie physique est une violation de la loi de la conservation de l'énergie, car cette loi n'est prouvée que pour le monde inorganique; du reste, la force vitale n'augmente ni ne diminue directement la quantité de l'énergie physique parce qu'elle ne fait qu'en diriger l'action. Cette direction elle-même, il est vrai, devra produire des variations quantitatives, mais elles seront si minimes qu'elles échapperont bien à tout jamais à l'observation scientifique.

produise dans la substance du mixte des dispositions différentes, si celle-ci est homogène. Car, du fait elle subirait sur toute son étendue de la même manière l'influence de la cause agente, ce qui ne pourrait amener que le développement d'une seule forme. Par contre, si le mixte est hétérogène, il est facile de comprendre comment l'influence de la cause agente est différenciée et peut par conséquent produire des formes diverses.

A cette difficulté nous répondons : Puisque nous sommes persuadé que la combinaison chimique aboutit à un tout homogène, et puisque de l'autre côté le retour des éléments dans l'analyse chimique est un fait, nous devons supposer de prime abord qu'il doit y avoir une manière d'expliquer ce retour en partant d'un mixte homogène, même si cette manière nous reste complètement inconnue.

Ensuite nous ne croyons pas que l'analyse du mixte homogène soit si inexplicable, pourvu qu'on laisse persister formellement dans le mixte les qualités chimiques (réduites et nivelées) des éléments. Un tel composé, quoique formellement homogène, est néanmoins, selon sa nature tant substantielle qu'accidentelle, virtuellement hétérogène et par conséquent apte à recevoir de différentes manières dans des parties diverses l'influence d'un même agent. « Pourquoi donc, demande M. Nys, la chaleur communiquée à ce composé (au sel de cuisine NaCl que nous avions pris pour exemple) vient-elle raviver dans une partie seulement, au détriment du sodium, les traits distinctifs du chlore, et dans une autre partie les propriétés du sodium au préjudice du chlore ? Nous n'apercevons de ce fait aucune raison objective. » Nous répondons : La chaleur doit agir nécessairement sur les deux qualités opposées, sur la qualité correspondante au sodium et sur la qualité correspondante au chlore ; car il n'y a aucune raison suffisante pour qu'elle agisse sur l'une et point sur l'autre. Elle doit donc attaquer et développer les deux qualités. D'autre part, il y a une raison objective très solide pour que les deux qualités ne

soient pas développées dans la même partie quantitative de la molécule. Car cela est impossible et absurde : les qualités étant opposées contrairement, elles peuvent bien se trouver mélangées dans un état de réduction et d'équilibre, mais elles ne sont nullement susceptibles d'une augmentation d'intensité commune en un même endroit du sujet qu'elles affectent. Par conséquent, une molécule dont la propriété consiste dans la combinaison de deux (ou plusieurs) qualités chimiques opposées, demande *de par sa nature même* de recevoir de manière diverse dans ses différentes parties l'influence de la cause agente. L'hétérogénéité qu'on suppose pour expliquer le retour des éléments est donc superflue. Et comme toute la molécule par sa nature même est ordonnée transcendantalement à se transformer sous l'influence d'une cause suffisante en ses éléments, ainsi la partie auparavant informée par la forme du sodium et du chlore est ordonnée à se transformer en sodium ou en chlore [1]).

Enfin nous avouons ne pas comprendre comment, dans l'opinion de M. Nys, le retour des éléments puisse être expliqué par l'hétérogénéité du mixte. En effet, supposons la molécule de sel hétérogène, composée de deux parties dont l'une répond au chlore, l'autre au sodium. Puisque la combinaison s'est effectuée par le conflit des deux qualités chimiques contraires du chlore et du sodium qui tendent à se communiquer mutuellement leurs propriétés, celles-ci doivent nécessairement être réunies dans chacune des parties de la molécule, et l'hétérogénéité ne pourra consister que dans un degré de prédominance de l'une sur

[1]) Nous ne croyons pas même que les corps soient *actuellement* divisés en molécules ou atomes. Nous n'admettons que des molécules ou atomes *virtuels* qui ne sont autre chose que la disposition naturelle des corps à se dissoudre et à se combiner selon des proportions quantitatives déterminées, parce que nous ne croyons pas que le philosophe soit obligé de s'accommoder aux hypothèses et aux fictions des sciences physiques.

l'autre. Cela étant, nous ne pouvons comprendre dans la théorie de M. Nys, pourquoi la chaleur doit développer dans l'une des parties la qualité correspondante au chlore et dans l'autre celle qui provient du sodium. Le seul degré de prédominance d'une des propriétés ne saurait rendre une raison suffisante de ce phénomène.

P. Jos. Gredt, O. S. B.

M. Nys nous informe qu'il répondra à ces observations dans la prochaine livraison de la *Revue* (N. D. L. R.).

BULLETINS BIBLIOGRAPHIQUES

III.

BULLETIN D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE.

FORTUNAT STROWSKI, *Montaigne (Les Grands Philosophes)*. Paris, Alcan, 1906. — *Pascal et son temps*. Première Partie : *De Montaigne à Pascal*. Paris, Plon, 1907.

M. Strowski a déchiffré, pensons-nous, tout au moins dans l'ensemble, l'indéchiffrable énigme qu'est Montaigne. Qu'y a-t-il sous ce tissu de contradictions ? Que signifie cette bigarrure de continuelles anecdotes, d'analyses psychologiques, de dissertations morales, de propos polissons, de citations latines, de confidences sur sa personne, d'ironies narquoises et sceptiques ? Pour Pascal, Montaigne tient tout entier dans cette exclamation : « Oh ! que c'est un doux et mol chevet et sain que l'ignorance et l'incuriosité à reposer une tête bien faite ! » Le décousu des *Essais* n'est qu'apparent. Il cache un système organisé, qui rattacherait Montaigne à la cabale pyrrhonienne et à la secte d'Épicure. Sainte-Beuve découvre, dans l'œuvre de Michel de Montaigne, un courant souterrain qui mène au panthéisme spinoziste. M. Brunetière, dans un remarquable article écrit peu avant sa mort, soutenait que la philosophie de l'auteur des *Essais* est avant tout une « philosophie de la vie », et, pour cette individualité ondoyante et diverse s'il en fut, « la vie, c'est l'adaptation », adaptation aux circonstances, à la coutume, à la nature [1]. Chez M. Höffding, Montaigne, ce moraliste, cet esprit positif, ce sceptique, est devenu un métaphysicien. « On a souvent imputé ce cours d'idées de Montaigne, écrit-il, au scepticisme,

1) *Etudes critiques sur l'Histoire de la Littérature française*. Huitième série. Une nouvelle édition de *Montaigne*, pp. 36 et suiv. Paris, Hachette, 1907.

parce qu'on y voyait son dernier mot... Mais on n'atteint pas là la base dernière de la conception que se fait Montaigne de la vie, le point autour duquel tout se meut en dernière analyse, et où il esquisse toute une conception du monde. Certes, Montaigne a trop du « causeur » pour développer sa conception du monde sous une forme purement philosophique. Mais son dernier mot n'est pas la diversité déconcertante des phénomènes, n'est pas le scepticisme, non plus que l'individualisme. Derrière toutes choses s'élève chez lui un arrière-plan immense : l'idée de la nature dans son infinie grandeur, dont est issue la profusion des phénomènes, et dont la force se ramifie dans tout être individuel d'une façon originale » [1]. Et il rattache ce naturalisme au courant général de la Renaissance, qui d'après lui se caractérise par la découverte et l'exaltation de l'humain comme tel et de la pure nature en opposition au surnaturel.

On le voit, dans l'interprétation de Montaigne, les divergences, les oppositions ne manquent pas. M. Strowski nous paraît avoir vaincu la difficulté. Et le moyen dont il s'est servi ne relève pas de la haute spéculation philosophique ; il consiste à ramener la question, en ordre principal, à un problème de bibliographie. Montaigne se contredit sans cesse, et le ton même qu'il prend dans les *Essais* change et se diversifie si souvent qu'il paraît impossible de le résoudre en une harmonie. Mais ne faut-il pas distinguer dans le livre du châtelain de Montaigne les diverses époques de l'élaboration, ne faut-il pas y discerner des apports successifs ? Les *Essais*, mais c'est Montaigne qui vit, qui évolue, qui change avec le temps, avec l'expérience de chaque heure, les lectures, les circonstances. Les différentes éditions des *Essais* sont loin de se ressembler toutes. En 1580, Montaigne faisait paraître la première édition. Elle ne comprenait que deux livres [2]. Viennent ensuite deux nouvelles éditions en 1582 et en 1587, qui diffèrent peu de la précédente. Mais en 1588 les *Essais* paraissent avec une physionomie toute nouvelle. Ils sont augmentés d'un troisième livre et de six cents additions. Ces additions bouleversent l'ordonnance méthodique de 1580 et changent le ton de l'ouvrage [3]. Montaigne continue de revoir son œuvre. Il la relit, la plume à la main et inscrit de nombreuses réflexions dans les marges d'un exemplaire de l'édition

1) H. Höffding, *Histoire de la Philosophie moderne*, t. I, p. 33. Paris, Alcan, 1906.

2) Elle a été rééditée, à Bordeaux, en 1873, par MM. Dezeimeris et Barkhausen.

3) L'édition de 1588 a été reproduite par MM. Motheau et Jouaust.

de 1588. Il meurt en 1592, sans avoir pu mettre au jour la réédition qu'il projetait. Pierre de Brach et M[lle] de Gournay, sa « fille d'alliance », la donnent en 1595 d'après une copie de l'exemplaire même de Montaigne et d'après quelques autres documents de moindre importance. Cette édition est ce qu'on appelle la *Vulgate*, c'est celle que tout le monde a en mains. L'exemplaire avec les notes de Montaigne est conservé aux Archives municipales de Bordeaux. L'illustre cité, dont Montaigne fut le maire, a décidé d'en donner une édition critique et elle a chargé M. Strowski de ce travail. L'ouvrage comptera quatre tomes : le premier seul a paru. On l'appelle déjà *l'Édition municipale des Essais*. M. Strowski s'est efforcé d'y discerner les apports des diverses éditions. Ainsi il lui fut permis de retracer les phases successives qu'ont traversées la vie et la pensée de Michel de Montaigne. Les résultats de ce travail sont exposés dans le présent volume de la belle *Collection des Grands Philosophes*. Et vraiment, l'on peut dire que les contradictions des *Essais* sont désormais évanouies. L'énigme est déchiffrée.

Certes, il n'est pas d'une extrême difficulté de distinguer dans l'exemplaire de Bordeaux les éditions successives qui s'y sont accumulées et mêlées de façon à ne composer qu'un seul livre. Il suffit pour cela de les comparer. Le travail est pénible, fatigant ; il ne requiert pas cependant une grande dépense d'ingéniosité. M. Strowski n'a point borné là son ambition. Il a voulu être plus précis, et déterminer le moment où furent composés les Essais d'une même édition. Le problème semble devenir vraiment épineux. Cependant Montaigne lui-même a souvent simplifié la tâche de son commentateur. Il a pris soin lui-même d'en dater plusieurs, ou du moins de donner des renseignements tels qu'une chronologie minutieuse devient possible. Ainsi, les Essais XVI, XVII et XVIII, du Livre II « se tiennent l'un à l'autre » et « sont, par conséquent, du même temps. Montaigne nous y raconte qu'il a dépassé la quarantaine, mais sa santé est encore entière. Au contraire, dans l'*Apologie de Raymond Sebond*, il nous confie qu'il est malade. Ces trois Essais sont donc antérieurs à l'*Apologie* » [1]).

Autre exemple. Montaigne dédie le chapitre de l'*Institution des enfants* à Madame Diane de Foix, comtesse de Gurson. Il y donne à cette dame des conseils à l'intention de l'enfant qu'elle attendait. Or, Diane de Foix-Candalle avait épousé le comte de Gurson en 1579. L'Essai est donc postérieur à cette date. Dans ses lignes principales,

1) F. Strowski, *Montaigne*, p. 146.

la chronologie établie par M. Strowski est exacte. Sur les détails il serait prématuré de se prononcer et après M. Brunetière [1], nous dirons qu'il convient d'attendre le tome quatrième de l'édition municipale où M. Strowski compte dater, autant qu'il est possible, chacun des Essais.

L'histoire de la vie morale de Michel de Montaigne se divise, d'après M. Strowski, en une série d'étapes. En 1571, à l'âge de trente-huit ans, les orages de la jeunesse étant passés, ayant eu sans doute quelques ambitions déçues, il se retire dans son château de Montaigne, résolu, autant qu'il le pourrait, « de ne se mêler d'autre chose que de passer en repos et à part le peu qui lui reste de vie ». Il va occuper ses loisirs à se former, se diriger, *s'essayer* au contact des événements et des livres. Il veut arriver au contentement et au bonheur. Comme tant d'esprits élevés et nobles, dans les époques de désordre et de guerre civile, il se met à l'école des héros du stoïcisme : il devient l'élève de Sénèque et de Plutarque. C'est la période stoïcienne de la sagesse de Michel de Montaigne. Le Périgord où il réside est ravagé par les bandes catholiques et protestantes. « Le château de Montaigne excitait la convoitise. « Je me suis mille fois couché chez moi, imaginant qu'on me trahirait et assommerait cette nuit-là. » Il ne fortifie pourtant pas sa maison : « Elle n'est close, écrit-il, à personne qui y heurte. Il n'y a pour toute provision qu'un portier d'ancien usage et cérémonie, qui ne sert pas tant à défendre ma porte qu'à l'offrir plus décemment. Je n'ai garde ni sentinelle que celle que les astres font pour moi ». Ce n'est donc pas sa demeure, c'est son cœur que Montaigne enveloppe d'un triple airain » [2].

Vient la période pyrrhonienne, Montaigne s'y achemine vers 1574, et elle trouve son point culminant dans l'*Apologie de Raymond Sebond*.

Trois ou quatre ans après l'Apologie, nous avons un Montaigne pédagogue. Le scepticisme s'atténue et Montaigne à ce moment se rattache, par dessous l'étape pyrrhonienne, à la période de stoïcisme. Ce qui importe, pour lui, dans la formation de l'enfant, c'est, non pas de le bourrer de science, mais de le former à la sagesse morale. On le voit, Montaigne est en état de perpétuelle mutation, mais de chacune des périodes qu'il traverse, il garde certains éléments, précieux legs de l'expérience qu'il n'abandonne jamais. Les

1) Brunetière, *Études critiques sur l'Histoire de la littérature française*. Huitième série Une nouvelle édition de *Montaigne*, p. 34. Paris. Hachette, 1907.

2) Strowski, *Pascal et son temps*. Première Partie : *De Montaigne à Pascal*, pp. 35-36.

propriétés caractéristiques de chaque état, il les combine autrement dans les états ultérieurs, et à des doses différentes. Il y ajoute aussi de nouvelles acquisitions. Et le tout se combine en une synthèse originale. Sous le flux des changements, la sagesse de Montaigne présente une certaine continuité.

Les étapes que nous venons de signaler aboutissent à l'édition de 1580. Montaigne quitte alors sa retraite et voyage pendant près de deux ans, en Allemagne, en Suisse et en Italie. Puis vient la mairie de Bordeaux qui dure quatre ans. Le sage se livre à l'action. Après s'être étudié, il connaît les autres hommes. Il a tâché à se former dans la solitude de sa « librairie » : il *s'essaye* maintenant au contact de ses semblables. Il nous dira ce qu'est l'homme. Il enseignera comment il convient au sage de se conduire au milieu des passions de la vie publique. L'homme n'est que changement et diversité. Le principe de son branle éternel ? La coutume. « C'est à la coutume de donner forme à notre vie telle qu'il lui plaît ;... c'est le breuvage de Circé qui diversifie notre nature comme bon lui semble ». Mais sous les mutations perpétuelles persiste en tout homme une réalité constante : « la forme sienne », la « forme maîtresse » : c'est la nature individuelle ; si l'on creuse plus profondément, on découvre la nature humaine, la « forme entière de l'humaine condition ; si l'on place l'homme à son rang dans l'univers, on le trouve soumis à la loi qui régit toutes les choses de la nature ; la nature, c'est alors la « semence de la raison universelle, empreinte en tout homme non dénaturé ».

Dans la vie politique, le sage se tiendra au-dessus des mouvements de la passion. Il recherchera toujours la rectitude morale. Stoïcien, il ne se donnera pas à la charge qu'il occupe, il s'y prêtera, et en gardant sans cesse la liberté de jugement à l'égard des partis et des hommes, même à l'égard de son propre parti et de ses propres amis politiques. Pyrrhonien et toujours soucieux de bonté et d'indulgence, il répudiera l'intolérance et le fanatisme des certitudes absolues, il rejettera les systèmes politiques *a priori*, qui n'engendrent que révolutions et cruautés.

Mais voici que le sage Montaigne, le lecteur de Plutarque et de Sénèque s'est mué en un dilettante. Dilettante, Montaigne l'est au même degré que Renan. Il nous en offre un exemplaire complet. L'amour préoccupe beaucoup l'auteur des *Essais* vieillissant, tout comme l'auteur de l'*Abbesse de Jouarre*. Montaigne va même beaucoup plus loin que Renan dans ce genre dangereux, et se délecte à des anecdotes paillardes. Où donc est le stoïcien de jadis ? Il est moins éloigné qu'on ne le pense. Sans doute, Montaigne s'abandonne

à ce mouvement de certains vieillards qui voyant la jeunesse à jamais enfuie se consolent au moyen d'images. Mais il n'a pas oublié la thérapeutique des stoïciens. La mort est proche, la maladie le travaille, la vieillesse l'accable et assoupit lentement ses facultés. Montaigne tâche à se libérer de cet esclavage. Il réagit et, pour ne pas devenir un vieillard morose, il cherche à se divertir et à s'égayer par « des pensées folâtres et jeunes ». Cette médication, certes, n'est guère noble, elle est indigne, surtout, d'un homme que la mort glace déjà. Mais enfin, la réalité fut telle, et c'est ainsi que finit la sagesse de Michel Montaigne...

Ce dilettantisme, il l'a semé partout dans les *Essais*, tels qu'ils se présentent en dernier lieu. Il en a pénétré jusqu'au fond les alluvions successives que le cours de la vie y avait apportées. De là, des contradictions et des dissonances. On peut donc se demander légitimement : sous ces incohérences qu'y a-t-il d'identique ? Et sous le flux de cette existence morale si diverse, en perpétuel état de mutation, que se cache-t-il de permanent ? Quelle est donc la « forme sienne » de Montaigne ?

M. Strowski nous répond : L'homme fut un sage à l'antique, et, comme le disait Juste-Lipse, un *Thalès français*. Il voulut vivre dans la noblesse morale et le contentement. Vivre : ce fut pour lui l'unique problème. Et pour le résoudre, il ne se rattache point à des principes métaphysiques. Sa science morale se dégage peu à peu de la pratique. Elle naît de son tempérament même, intellectuel et physique, en contact avec la réalité, avec les événements, les hommes et les livres. C'est une sagesse positive et, en quelque sorte, expérimentale. Elle est aussi vivante, contemporaine, familière : suivant un de ces mots piquants qui fourmillent sous la plume de M. Strowski, féconde en trouvailles, ce fut un « stoïcisme accommodé à la bordelaise » [1]).

Mais, s'il est relativement facile de savoir ce que fut l'homme, on ne parvient que malaisément à pénétrer sa pensée, à découvrir quelle fut l'idée unitive et directrice, la « forme maîtresse » de cette existence diverse et évoluante du « Thalès français ». M. Strowski reprend ici l'interprétation d'un admirateur américain des *Essais* : Emerson. Montaigne c'est l'homme libre. S'il fut stoïcien, c'est afin de se libérer de la crainte de la mort et de la maladie. Dans la vie publique, il se soustrait à l'esprit de parti et à l'intolérance, il juge avec indépendance ses amis et même ses propres opinions. Il pousse plus loin dans cette marche incessante vers la libération indivi-

1) *Pascal et son temps*. Première Partie : *De Montaigne à Pascal*, p. 57.

duelle. De son pyrrhonisme, il garda toute la vie une étonnante facilité de se défaire de ses opinions pour se prêter à de nouveaux états d'esprit, à des mentalités nouvelles, qui, à peine constituées, se transformaient encore.

Mais ces caractéristiques de l'homme libre, chez Montaigne, nous en donnent seulement l'aspect négatif. Elles nous indiquent uniquement ce dont il se délivre. Nécessairement elles dérivent de qualités réelles et positivement agissantes. Montaigne est une volonté vigoureuse. Le fidéiste, l'homme qui admet de confiance, sans contrôle, les jugements courants, la philosophie à la mode, la religion traditionnelle, n'a pas nécessairement besoin d'une ferme assiette volontaire. Il est mû par son milieu, son action n'est guère spontanée. Mais le pyrrhonien à la Montaigne, qui sent le sol s'enfoncer sous lui dès qu'il le heurte un peu rudement, ne peut se tenir debout, dans la dignité de sa conscience, sans une rare fermeté du vouloir. Cette volonté solidement assise, Montaigne la possède.

De même, un esprit aussi critique et doué d'une telle spontanéité s'enlisera dans le doute, s'il ne peut s'accrocher aux certitudes religieuses. La liberté de jugement et la foi au dogme, loin de s'exclure, s'appellent. Montaigne fut un croyant. Mais tout en accueillant les enseignements de la Religion, il n'est point purement réceptif, il colore, il interprète sa foi au trucheman de sa propre vie personnelle.

Montaigne enfin eut ces vertus positives d'un pyrrhonien pour qui rien n'est absolu, pour qui tout branle dans le savoir humain : il fut, dans l'ordre politique, un conservateur, il fut tolérant, bon et droit.

Que dirons-nous de ce jugement ultime sur Montaigne ?

Sont-ce bien là les éléments constitutifs de sa « forme maîtresse » ? Oui. Mais en sont-ce *tous* les éléments ? Nous ne le pensons pas. Et nous sommes bien près de croire qu'enthousiasmé pour son héros, M. Strowski, après en avoir, dans le cours de son livre, décomposé tous les traits dans une analyse minutieuse, subtile et nuancée, en a oublié quelques-uns, les moins nobles, lorsque le moment fut venu de reconstituer l'ensemble et de procéder à une vue synthétique... Montaigne, l'homme libre, détaché des préjugés et des entêtements dogmatiques, maître de la crainte de la mort : sans doute. Mais aussi, ajouterons-nous, Montaigne l'épicurien. Au principe de son stoïcisme et de son pyrrhonisme, se trouve, M. Strowski le reconnaît lui-même, le désir de « jouir paisiblement de chaque jour, sans inquiétude, sans alarme » : « c'est par épicurisme qu'il fut stoïcien »... « C'est par épicurisme aussi, peut-on dire, qu'il fut

pyrrhonien. Le stoïcisme l'avait mis à l'abri des inquiétudes et des souffrances qui nous viennent du monde extérieur et de notre sensibilité. Le pyrrhonisme le met à l'abri des maux qu'engendrent le dogmatisme et les passions de l'esprit » [1]). Pédagogue, s'il préconise avant tout, pour les enfants une formation virile du caractère, Montaigne, lorsqu'il s'agit d'indiquer une méthode non pas d'*éducation*, mais d'*instruction*, n'est-il pas l'apôtre classique du savoir acquis sans effort et sans peine, de la science apprise en jouant? Et ne faut-il pas voir là un des aspects de son épicurisme?

Dans une période de troubles religieux et de surexcitation passionnelle, où des hommes qui ne sont pas à mépriser — tel Charron — perdaient la tête, Montaigne garda la sérénité du jugement : nous l'en louerons. Mais si l'intelligence fut ferme, le cœur aussi demeura froid. Montaigne n'est point de ceux qui savent se donner, par tout l'être, à une idée. Il n'est point de ceux qui se sacrifient. De sa vie et de lui-même, il fit deux parts : d'abord celle de son moi, puis celle de ses proches, de ses concitoyens, de ses opinions, de sa foi religieuse. Et l'on ne peut s'empêcher de trouver cette dernière part trop réduite. « Mon opinion, écrit-il, est qu'il se faut prêter à autrui et ne se donner qu'à soi-même... Si quelquefois on m'a poussé au maniement d'affaires étrangères, j'ai promis de les prendre en main, non pas au poumon et au foie ; de m'en charger, non de les incorporer; de m'en soigner, oui ; de m'en passionner, nullement : j'y regarde, mais je ne les couve point. J'ai assez à faire à disposer et ranger la presse domestique que j'ai dans mes entrailles et dans mes veines, sans y loger et me fouler d'une presse étrangère; et suis assez intéressé de mes affaires essentiels, propres et naturels, sans en convier d'autres forains... Personne ne distribue son argent à autrui ; chacun y distribue son temps et sa vie : il n'est rien de quoi nous soyons si prodigues que de ces choses-là, desquelles seules l'avarice nous serait utile et louable. Je prends une complexion toute diverse : je me tiens sur moi, et communément désire mollement ce que je désire, et désire peu ; m'occupe et embesogne de même, rarement et tranquillement... J'ai pu me mêler des charges publiques sans me départir de moi de la largeur d'un ongle et me donner à autrui sans m'ôter à moi » [2]). La grande préoccupation de Montaigne, homme public, fut, ce semble, tout autant de ne jamais se départir de son moi, que de gérer convenablement les affaires municipales de Bordeaux. L'ob-

1) *Montaigne*, pp. 313-314.
2) Livre III, chap. X.

session que l'idée de son propre « contentement » exerçait sur lui était telle qu'elle ne lui permit pas d'être plus généreux dans ses affections domestiques. « La plus commune et plus saine part des hommes, avoue-t-il, tient à grand heur l'abondance des enfants ; moi et quelques autres à pareil heur le défaut : et quand on demande à Thalès pourquoi il ne se marie point, il répond « qu'il n'aime point à laisser lignée de soi » [1]). Et l'on connaît cette triste phrase sur le nombre de ses enfants et dont l'habile commentaire de M. Strowski ne peut atténuer le caractère odieux : « J'en ai perdu deux ou trois en nourrice, écrit-il, sinon sans regret, du moins sans fâcherie. » Cet *ou* donne long à penser sur la richesse et la vivacité de son affection paternelle.

Lorsqu'il touche à la vieillesse, à cet âge où l'individu résume dans une forme dernière, les passions nobles ou basses, les idées grandes ou mesquines, qui l'ont habité, Montaigne glisse dans le dilettantisme : là est l'aboutissement de la vie du sage. Sans doute, c'est par discipline stoïcienne, qu'il s'amusait à raconter des histoires risquées. Qu'importe le but, le moyen ne fut guère propre. Et qu'à l'âge où les ardeurs s'éteignent, où les pensées graves qui sont le fond même de la réalité s'emparent de l'esprit, Montaigne se soit raccroché à ce genre de jouissance, voilà bien qui fait voir ce qu'il avait au fond du cœur...

En bref, l'homme libre fut incomplet chez Montaigne. Il ne s'est point délivré de la tyrannie la plus inférieure qu'il eût à subir, celle de son moi, et encore ce ne fut pas toujours celle des parties les plus nobles de ce moi.

Montaigne n'est donc pas la nature simple que M. Strowski nous fait apercevoir, sous le flux et la diversité des apparences. Il est double, sinon multiple, et il nous paraît arbitraire de le vouloir exprimer en une brève formule. N'est-ce pas là d'ailleurs un défaut auquel nous sommes tous enclins, d'unifier outre mesure la physionomie intellectuelle et la doctrine d'un philosophe ou d'un penseur ? Notre faculté d'abstraire et la tendance unitive de notre esprit nous amènent naturellement à transporter au monde réel, concret, complexe, la simplicité de nos concepts. Si l'on découvre dans l'essence de Montaigne, de la diversité et de la contradiction, n'est-on pas fidèle au portrait qu'il nous a laissé de lui-même et, en général, de l'humaine nature? « Il y a quelque apparence, écrit-il, de faire jugement d'un homme par les plus communs traits de sa vie, mais vu la naturelle instabilité de nos mœurs et opinions, il

1) Livre I, chap. XL.

m'a semblé souvent que les bons auteurs mêmes ont tort de s'opiniâtrer à former de nous une constante et solide contexture : ils choisissent un air universel ; et suivant cette image, vont rangeant et interprétant toutes les actions d'un personnage ;... Je crois, des hommes, plus mal aisément la constance que toute autre chose, et rien plus aisément que l'inconstance. Qui en jugerait en détail et distinctement pièce à pièce, rencontrerait plus souvent à dire vrai... Non seulement le vent des accidents me remue selon mon inclination, mais en outre je me remue et trouble moi-même par l'instabilité de ma posture ; et qui y regarde primement, ne se trouve guère deux fois en même état. Je donne à mon âme tantôt un visage, tantôt un autre, selon le côté où je la couche. Si je parle diversement de moi, c'est que je me regarde diversement : toutes les contrariétés s'y trouvent selon quelque tour et en quelque façon ;... Je n'ai rien à dire de moi entièrement, simplement et solidement, sans confusion et sans mélange, ni en un mot : *Distinguo* est le plus universel membre de ma logique » [1]).

*
* *

M. Strowski s'était déjà fait connaître, il y a quelques années, par un livre de réelle valeur sur *Saint François de Sales*. Il y avait étudié la victoire du Catholicisme en France sur la Réforme. Dans la série de trois volumes qu'il consacre à *Pascal et son temps*, il considère la crise qu'à peine victorieuse, dès la première moitié du XVII[e] siècle, l'Église de France doit traverser. Mais victoire et crise, il ne les envisage pas dans leurs manifestations et leurs causes externes. La conversion de Henri IV et les disputes de Sorbonne touchant la grâce efficace ; l'édit de Nantes et les Provinciales ne sont point, à ses yeux, l'essentiel de cette période de l'histoire religieuse. Ce qui importe beaucoup plus, c'est la source vive et profonde des événements extérieurs qui seuls existent pour beaucoup d'historiens : c'est le sentiment religieux. Il vit au fond des âmes, mais il est la substance d'où tout émane et en qui tout repose pendant cette période de l'histoire. Si les événements rapportés par les annales attirent plus l'attention et sont plus apparents, c'est qu'ils sont plus superficiels. Ils ne sont que les phénomènes mouvants engendrés par les cœurs dans leur ascension vers les cimes.

Au sortir des luttes contre le Protestantisme, l'Église court en France un double danger. Deux ennemis bien différents la menacent :

1) Livre II, chap. I.

les stoïciens et les libertins. La Sagesse antique, que Montaigne — le Montaigne des *Essais* de 1680 qui n'est pas cadet de Gascogne narquois et polisson de la *Vulgate* — a naturalisée française, ce stoïcisme essentiellement pratique, indépendant de la logique et de la physique de Zénon et de Chrysippe, a trouvé des sectateurs de marque. Juste-Lipse, Du Vair, Balzac, Descartes dans sa morale provisoire, et même dans sa morale personnelle, celle qui dirigeait ses actes, Corneille : autant de grands noms qui patronnent les enseignements moraux du Portique. Ce stoïcisme où s'abreuve la vie intérieure de tant d'âmes nobles de l'époque, aussi éprises de hauteur morale et de maîtrise de soi qu'indéfectiblement attachées à la religion traditionnelle, ce stoïcisme, malgré les apparences contraires, est un danger pour le Catholicisme. « Il semble... qu'il ait apporté à la religion régnante l'appui de sa force morale et l'appoint de sa piété ». « Mais qui ne voit que le sentiment moral stoïcien chassera le sentiment religieux chrétien ? Entre l'un et l'autre, il y a contradiction absolue ; il faudra choisir. Et déjà les catholiques *stoïciens* commencent à perdre non le culte de Dieu, non la croyance à la véracité de l'Église, non l'amour du Christ, mais le sentiment de leur misère et de leur impuissance, mais le besoin de la grâce, mais l'attente désespérée de la rénovation intérieure » [1]. Le stoïcien ignore les défaillances morales : point d'opposition, point de divorce, chez lui, entre la volonté et les jugements pratiques de la raison : il fait son devoir, tel qu'il le voit. Il ignore sa misère, il oublie le péché, il ne demande pas un secours qui n'est pas de lui. il n'appelle pas le Rédempteur : l'essentiel du Christianisme lui échappe.

A côté de ce courant stoïcien, qui, pendant la première moitié du XVIIe siècle, pénètre l'élite laïque de l'Église de France, M. Strowski fait revivre les tendances incrédules, qui commençaient à miner la foi. Après les austères figures des nouveaux disciples d'Épictète et de Sénèque, de ces *Socrate chrétiens*, voici les mines gouailleuses et enluminées des *déistes*, des *libertins* et des *anti-bigots*, « ces épicuriens, comme dit le Père Garasse, ces écornifleurs, ces ivrognes » qui « cherchent leur bonheur dans un cabaret », ces « impudiques » et ces « vilains » qui « cherchent leur contentement dans le fumier de leurs ordures » [2].

Ces deux groupes si divers, mais qui tous deux, par leurs aspirations sont en conflit avec le système chrétien, les stoïciens et les

1) Pages 123-124.
2) Page 131.

libertins, M. Strowski les oppose au catholicisme du temps, dont il nous retrace à grands traits le tableau. Tel est le fond du présent volume, qui porte le sous-titre : *De Montaigne à Pascal.* Les deux tomes suivants seront consacrés respectivement à la *Vie de Pascal* et aux *OEuvres de Pascal.* A première vue, et à n'entendre que l'énoncé de ces titres, il pourrait sembler qu'il y a là quelque disparate et que de ces éléments hétérogènes, il sera malaisé de composer une *Histoire du sentiment religieux en France au XVIIe siècle.* Ce jugement précipité serait une erreur profonde. Ayant retracé les tendances intellectuelles et sentimentales de l'époque, ayant exposé les doctrines en présence, les conceptions en lutte, M. Strowski les fera converger vers une personnalité riche et puissante ; il les fera heurter une âme exceptionnellement douée et qui sera, pour les voix humaines du temps, un écho d'une merveilleuse sonorité ; il les transportera dans une conscience qui réagit, sur tout ce qui la pénètre, avec une incomparable force de logique et de passion. Pascal sera le témoin et le centre de cette histoire du sentiment religieux. Ainsi, les doctrines ne demeureront plus à l'état de conceptions abstraites et impersonnelles, les sentiments ne seront plus des images décolorées, ni de pâles objets d'analyse : trop souvent, l'histoire de ce qui fut vivant, vibrant, passionné fait songer aux collections d'un musée : des squelettes, de grandes vitrines, des étiquettes, de la poussière... Ici tout reprendra vie. Les pensées, les vouloirs, les sensations, tout s'animera dans le cœur même du grand Pascal. Aussi bien, comme le dit fort bien M. Strowski, « Pascal n'est plus, pour le savant et l'érudit, une âme tendue et solitaire, un génie replié en lui-même, et ne devant rien qu'à lui-même. Jamais homme ne fut plus attentif et plus passionné, n'eut les yeux plus largement ouverts, n'eut l'intelligence plus compréhensive. L'originalité de Pascal, ce n'est pas d'avoir tout inventé tout seul ; c'est d'avoir amalgamé et combiné, avec une méthode rigoureuse, avec un don de synthèse et un don de vie incomparable, ce qui lui venait des quatre coins du ciel » [1]). « Tous les courants de son siècle, il les a traversés ; à tous il s'est un instant laissé aller, mais en homme supérieur, et non avec une passion aveugle et brutale. Il a fréquenté le monde, — la cour et la ville au temps de Richelieu, — les salons de province, le Paris de la Fronde et la société d'après la Fronde ; il s'est appliqué avec un prodigieux succès aux sciences d'observation et aux sciences abstraites, voisinant tantôt avec Gassendi, tantôt avec Descartes, émule de Galilée et de Torricelli ; il a

1) Page II.

été séduit par Epictète, il a été séduit par Montaigne ; son âme fut une des plus religieuses qu'on ait connues. Sa vie intérieure reproduit de la façon la plus pathétique, la plus sincère et la plus complète, toute la vie religieuse et morale de son temps » [1]).

Ayant tâché de donner une idée exacte du dessein de l'auteur, nous sera-t-il permis de lui adresser, en certains points, quelques critiques ? « C'est dans le cœur, écrit-il, qu'est la source de vie ; c'est là qu'est l'explication définitive de l'histoire. Les choses qui se font s'élaborent au fond des âmes. Comme la Réforme, le Catholicisme triomphant du XVII[e] siècle fut l'œuvre du sentiment religieux » [2]). Nous n'y contredirons pas formellement. Et, d'une manière générale, nous sommes prêt à affirmer, nous aussi, que ce qui conduit les hommes, ce sont les sentiments et les passions. Là se trouve le principe générateur le plus puissant des événements historiques. Toutefois ne faut-il pas admettre l'intervention, moins considérable sans doute, néanmoins grande, des idées, des croyances rationnelles, et même — dût-on nous qualifier d'intellectualiste — des raisonnements ? La pensée nous mène aussi. Vraie ou fausse, il n'importe. Mais une opération intellectuelle, un effort raisonné vers la vérité se trouve aussi à l'origine des grands courants qui emportent les hommes. D'où il suit qu'il est arbitraire d'assigner, comme principe profond des événements, le seul sentiment : c'est là, pensons-nous, le fait d'une psychologie exclusiviste. D'ailleurs, M. Strowski, après s'être fixé le sentiment religieux comme objet d'étude, est, dans tout son livre, infidèle à son programme. Ce qu'il considère, c'est, sans doute, l'attitude des stoïciens, des libertins, des molinistes et des jansénistes par rapport au sentiment religieux, mais ce sont aussi leurs pensées, leurs conceptions philosophiques, ce sont parfois des idées réfléchies et systématisées. La réalité qu'il étudie est plus riche et plus complexe que la notion *a priori* qu'il s'en est formée. Elle a débordé du cadre trop étroit où il prétendait la tenir.

Les néo-stoïciens et les libertins sont admirablement étudiés dans le livre dont nous nous occupons. Le beau talent de M. Strowski s'y déploie avec toute la diversité de ses dons. Le chapitre sur le stoïcisme montre une connaissance directe et sérieuse de la matière. Il est solidement documenté, et en même temps cette érudition n'a rien de pesant. Sans un grain de la poussière qui couvre la tranche des vieux livres qu'elle a fréquentés, elle s'avance le sourire aux

1) Page 283.
2) Page 2.

lèvres, d'un pas allègre et désinvolte. Les pages consacrées aux libertins donnent particulièrement une impression de vie, de mouvement et de verve. En vérité, le talent de M. Strowski est parfois éblouissant.

Le chapitre sur le mouvement catholique d'alors me paraît inférieur aux deux autres. Le tableau est trop un raccourci. On le voudrait plus ample, plus détaillé. Au surplus, j'y crois apercevoir quelques inexactitudes. Il semblerait que M. Strowsky ne possédât point de la pensée catholique de l'époque — pensée fort complexe, il faut le reconnaître, où bien des distinctions sont nécessaires — une connaissance pleinement suffisante.

Voici l'aspect sous lequel il nous représente le *probabilisme :* « les casuistes ont introduit la théorie de la probabilité, laquelle assouplit pour ainsi dire les prescriptions morales, et leur enlève tout caractère catégorique et rigoureux ; en morale d'après ces casuistes, aucune formule n'est absolue, aucune affirmation (de pratique, bien entendu) n'est certaine ; il n'y a que des probabilités; ces probabilités légitiment nos actes et elles peuvent s'étendre fort loin » [1]).

C'est franchement prêter beaucoup aux casuistes — beaucoup plus qu'ils ne méritent, — et sous ce travestissement reconnaît-on encore le probabilisme? Tournons la page, nous trouvons un exposé succinct de la théorie des Sorbonniens sur la grâce *efficace* et la grâce *suffisante*, qui n'est d'ailleurs qu'un molinisme simplifié et modifié. « M. Le Moine — un des tenants de cette opinion, et dont il est parlé dans les *Provinciales* — M. Le Moine, lisons-nous, enseignait que,certes,tous les actes naturels étaient des péchés... » [2]). Nous doutons fort que M. Strowski ait saisi ou tout au moins rendu le sens de M. Le Moine. Car cette affirmation, dans la forme que lui donne M. Strowski, est janséniste ou baïaniste : elle se trouve aux antipodes du molinisme. Comment n'y pas voir, en substance, ces deux propositions condamnées de Baïus : « Le libre arbitre, sans le secours de la grâce divine, n'a de force que pour le péché. » — C'est une erreur pélagienne de dire que le libre arbitre peut efficacement éviter un seul péché » [3]).

Continuons notre lecture : « Le succès de cette doctrine (des Sorbonniens) ne vint pas de sa force interne, ou de sa conformité avec l'Écriture sainte, les Pères et les Théologiens scolastiques ;

1) Page 256.
2) Page 258.
3) Denzinger, *Enchiridion*, nn. 907 et 908.

il vint de la précision avec laquelle on y répondait aux problèmes actuels. Sans cesse, M. Le Moine, ses disciples et ses contradicteurs rappellent ces problèmes, y ramènent la discussion.

» Car la doctrine de M. Le Moine permet de croire que les vertus des païens n'ont pas été des péchés, puisque ces païens ont eu la grâce suffisante, et que Socrate et Épictète n'ont pas été traités par Dieu comme Néron et comme Judas. Elle permet d'avoir une certaine assurance en soi, une certaine confiance et fermeté, puisque la grâce efficace récompense toujours la prière et que la prière est toujours possible ; elle autorise l'imitation des stoïciens. Et, en un mot, elle agrège, sinon à l'Eglise visible, du moins à l'Eglise invisible, tous les hommes de bonne volonté : le païen, le juif et l'idolâtre même des pays lointains ; et elle encourage cette morale et cette psychologie stoïciennes dont nous avons montré les progrès de Montaigne à Descartes »[1]. En un mot, le succès du système de M. Le Moine s'expliquerait, non par ce fait qu'un certain nombre de docteurs de Sorbonne le considéraient comme une solution plus heureuse du problème, alors si vivement débattu, de l'accord du libre arbitre avec la grâce, la prescience divine et la prédestination, mais parce qu'il offre un terrain de conciliation entre la doctrine chrétienne et le néo-stoïcisme. Les contemporains le considèrent avant tout comme un effort pour unir l'Evangile et la sagesse naturaliste et hautaine du Portique. Eh bien ! non, nous ne pouvons l'admettre. Le problème que M. Le Moine a voulu résoudre est celui-là même qu'agitèrent Bañez, Molina et Lessius. S'il s'attira de nombreuses adhésions parmi les docteurs de l'ancienne Sorbonne, ce n'est point parce qu'il permettait de souder à l'Eglise la morale des stoïques. Il leur paraissait à l'abri des difficultés que soulèvent les doctrines moliniste et thomiste, encore que moins complet et moins systématisé. Telle fut la véritable raison de leurs préférences. Aussi bien, aucun des avantages que M. Strowski attribue à la théorie de M. Le Moine et qui, à l'entendre, auraient valu à celle-ci le succès qu'elle obtint, ne lui appartient, à vrai dire, en propre. Elle permet, écrit-il, « de croire que les vertus des païens n'ont pas été des péchés, puisque ces païens ont eu la grâce suffisante »... Mais le système de Molina aussi, et le thomisme de Bañez enseignent que la grâce suffisante est départie universellement à tous les hommes. C'est là même plus qu'un système théologique, c'est la doctrine de l'Eglise. D'un autre côté, le thomisme et le molinisme rejettent tous deux la proposition baïaniste

1) Pages 258-259.

d'après laquelle : « Toutes les œuvres des infidèles sont des péchés, et les vertus des philosophes sont des vices »[1]).

La doctrine de M. Le Moine, lisons-nous encore, « permet d'avoir une certaine assurance en soi, une certaine confiance et fermeté, parce que la grâce efficace récompense toujours la prière, et que la prière est toujours possible : elle autorise l'imitation des stoïciens »[2]).

Mais, pour les molinistes, la grâce suffisante ne diffère pas essentiellement de la grâce efficace : la suffisante devient efficace par l'assentiment et l'action de la libre volonté humaine. Bañez affirme l'existence du libre-arbitre, il le considère comme une puissance active et non comme un instrument passif de la grâce. D'un autre côté, il enseigne que tout homme obtient les grâces suffisantes pour agir, de telle sorte que jamais les commandements de Dieu ne sont impossibles. Les deux systèmes ne permettent-ils pas d'avoir « une certaine assurance en soi », « une certaine confiance et fermeté » ?

Ainsi donc, si la théorie des Sorbonniens obtint quelque succès, il est arbitraire d'en chercher la cause principale dans la conciliation qu'elle permettait entre le catholicisme et la morale stoïcienne. M. Strowski, en définitive, nous paraît porté à trop accentuer l'importance du courant de néo-stoïcisme, pendant la première moitié du XVIIe siècle, et, particulièrement, à en étendre la sphère d'action dans des domaines où son rôle fut, en somme, modeste. D'un personnage important, mais secondaire, il fait le héros du drame.

Non content de considérer le molinisme de M. Le Moine comme une tentative de rapprochement entre le Christ et Epictète, il en vient à faire de la sagesse néo-stoïcienne, l'adversaire que Jansénius avait principalement en vue lorsqu'il écrivait l'*Augustinus*. « Ce système, écrit-il des théories de l'évêque d'Ypres, était la protestation de Jansénius contre ce mouvement stoïcien et libertin, ces morales d'origines antiques, et cet élargissement du catholicisme dont nous avons parlé. M. d'Ypres n'a dans la bouche que le nom de Pélage, mais ces pélagiens sont visiblement les néo-stoïciens ses contemporains »[3]). N'est-ce pas encore une fois rejeter, au second plan, tout le problème de la grâce que l'*Augustinus* tâchait à résoudre par la méthode historique ? Et n'est-ce pas là faire de certains corol-

1) Denzinger, *Enchiridion*, n. 905.
2) Page 259.
3) Pages 278-279.

laires les principes mêmes du système janséniste? Tout pénétré de l'importance du mouvement stoïcien au temps de la crise du jansénisme, M. Strowski ne l'a-t-il pas fait saillir dans une clarté trop vive? Et ne semble-t-il pas qu'il eût pu disposer avec plus d'exactitude le jeu des ombres et des lumières dans le tableau, d'ailleurs plein de vie et de science, qu'il nous a tracé du sentiment religieux dans la première moitié du XVIIe siècle?

EDGAR JANSSENS.

(A suivre.)

Mélanges et Documents.

V.

Note à propos de la méthode de nos traités de Théologie naturelle.

Au lendemain des examens de l'Université grégorienne, je passais l'automne à Aspra Sabina et j'y relisais le troisième volume du traité de Philosophie du Père De Maria [1]). J'étais arrivé au 2e article de la Ire Question où il est montré que l'existence de Dieu, quoique ne pouvant se démontrer *a priori*, peut parfaitement se démontrer *a posteriori*. Parmi les réponses aux difficultés soulevées contre cette thèse, je trouvai un passage qui ne me satisfit guère. Voici difficulté, réponse et explication.

« Opponitur I°. — Medium demonstrationis est definitio, seu *quod quid est*. Atqui de Deo non possumus scire *quid est*, nempe habere definitionem. Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

Respondeo. — Distinguo majorem. Medium demonstrationis est definitio, si demonstratio est per priora simpliciter, id est *propter quid*, concedo. Si demonstratio est per priora quoad nos, nempe *quia*, subdistinguo. Medium demonstrationis est quid rei, nego. Est quid nominis, concedo.

Explico. — Licet data solutio pateat ex dictis, tamen placet eam confirmare verbis S. Thomae, qui difficultati sic occurrit : « Cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae ad demonstrandum causam esse : et hoc maxime

1) *Philosophia Peripatetico-Scholastica e fontibus Aristotelis et Sancti Thomae Aquinatis expressa et ad adolescentium institutionem accommodata*, auctore Michaële De Maria S. J., in Pontificia Universitate Gregoriana Collegii Romani Professore et Generali studiorum Praefecto. Ed. altera. Romae, ex officina typographica Fozani et socii, 1898.

contingit in Deo, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significat nomen, non autem quod quid est ; quia quaestio *quid est* sequitur ad quaestionem *an est*. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus... Unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significat hoc nomen *Deus* [1]). »

Le « nom » de Dieu, à mon avis, ne pouvait servir de terme moyen. Il n'y a pas le même sens pour Spinoza et pour Saint Thomas. Quel sens lui donnerons-nous? Le choix ne peut être qu'arbitraire et cela n'est guère philosophique. Avant la démonstration, il est simplement un mot qui désigne l'objet d'une hypothèse. La notion de Dieu nous est suggérée par la considération de l'Univers, c'est une question posée à propos de l'Univers qui nous mène à connaître l'existence de Dieu.

Quant à la question : Dieu existe-t-il? elle me paraissait en somme artificielle, alors que la philosophie doit consister en la considération réfléchie de questions qui se posent naturellement à l'esprit.

De plus, me disais-je, si c'est, en philosophie, une question posée à propos de l'Univers qui nous mène à nous occuper de Dieu, il faut que la Théologie naturelle se borne à étudier la nature et les relations de Dieu, après que d'autres traités en auront démontré l'existence. D'où il suit que la méthode adoptée par les scolastiques modernes [2]) devrait être réformée.

Cependant les paroles de saint Thomas citées par le P. De Maria me faisaient hésiter, et bien plus encore le fait que saint Thomas lui-même avait adopté le procédé des modernes. Je confiai ma pensée à mon cahier, avec le propos d'y revenir plus tard.

Un an après j'étais à l'école thomistique de Parme, où l'on m'avait appelé à expliquer la *Somme Théologique*. On parlait beaucoup en Italie des cinq « viae » qui, d'après saint Thomas, nous conduisent à connaître Dieu [3]). Je fus ainsi amené à entretenir mes auditeurs

1) Ia pars, q. 2, a. 2, ad 2.

2) Aucun auteur n'est excepté. Je citerai pour l'Italie : Sanseverino, Liberatore, Zigliara, Remer S. J. *(Summa praelectionum Philosophiae scholasticae)*, De Maria ; pour l'Allemagne, la *Philosophia Lacensis (Institutiones Theodiceae sive Theologiae naturalis* par Joseph Hontheim, S. J.), et le *Cursus Philosophicus in usum scholarum* auctoribus pluribus Philosophiae professoribus in Collegiis Exaetensi et Stonyhurstensi, S. J. *(Theologia naturalis*... auctore Bernardo Boedder, S. J.) ; pour la France, les *Études philosophiques*. Vol. VII. *L'Idée de Dieu*... par Albert Farges ; pour la Belgique, le *Traité élémentaire de Philosophie à l'usage des classes* édité par des professeurs de l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. Édition A, t. II. *Théodicée*.

3) La question avait été mise à l'ordre du jour par un livre du P. Semeria, *Scienza e Fide e il loro preteso conflitto*. Roma, Pustet, 1903. Cfr un compte rendu de Mgr Mercier paru ici même *(Revue Néo-Scolastique*, août 1905) du livre

de la deuxième question de la Ire Partie de la *Somme Théologique*. En même temps j'expliquais aussi la Cosmologie et je lisais, entre autres, le *De Physico auditu* d'Aristote avec le commentaire de saint Thomas. A la première leçon saint Thomas s'exprimait ainsi [1]):

« Quia liber physicorum cujus expositioni intendimus, est primus liber scientiae naturalis, in ejus principio oportet assignare quid sit materia, et subjectum scientiae naturalis... De his igitur quae habent in se principium motus est scientia naturalis.

» Sed quia ea quae consequuntur aliquod commune, prius et seorsum determinanda sunt, ne oporteat ea multoties pertractando omnes partes illius communis repetere ; necessarium fuit quod praemitteretur in scientia naturali unus liber quo tractaretur de iis quae consequuntur ens mobile in communi ; sicut omnibus scientiis praemittitur philosophia prima, in qua determinatur de iis quae sunt communia enti in quantum est ens.

» Hic autem est liber physicorum, qui etiam dicitur de physico, sive naturali auditu quia per modum doctrinae ad audientes traditus fuit : cujus subjectum est *ens mobile* simpliciter. Non dico autem *corpus mobile*, quia omne mobile esse corpus probatur in isto libro ; NULLA AUTEM SCIENTIA PROBAT SUUM SUBJECTUM : et ideo statim in principio libri « de Coelo » qui sequitur ad istum, incipitur a notificatione corporis. »

Les mots « nulla autem scientia probat suum subjectum » arrêtèrent mon attention. J'avais trouvé ma formule. A chaque science son sujet est donné, ou par l'expérience, ou par quelqu'autre science : jamais elle ne se le donne à elle-même ; jamais elle ne démontre l'existence de son sujet. Donc la Théologie naturelle, qui a Dieu pour sujet, n'avait pas à démontrer l'existence de Dieu. Sa tâche devait consister dans l'étude de la nature de Dieu, et de ses relations avec les créatures. D'ailleurs, s'il est vrai que la question « Dieu existe-t-il ? » n'appartient pas à la Théologie naturelle, parce que *nulla scientia probat suum subjectum*, il est vrai aussi qu'elle n'appartient, et ne peut appartenir à aucune autre branche de la Philosophie, parce que Dieu n'est sujet que de la Théologie. Ainsi la question « Dieu existe-t-il ? » m'apparaissait de nouveau clairement artificielle, et nullement philosophique. Dieu — c'était encore l'ancienne pensée — devait nous apparaître pendant que nous nous interrogions à propos de quelque autre objet.

de J. Ballerini: *Il principio di causalità e l'esistenza di Dio di fronte alla scienza moderna*.

1) Edition Léonienne. *Divi Thomae Aquinatis in octo libros physicorum Aristotelis expositio*. Liber I.

Néanmoins l'autorité de saint Thomas continuait à me gêner, d'autant plus que je voyais l'opinion du Maître partagée par son commentateur autorisé. En effet, le cardinal Cajetan fait débuter son commentaire de l'article : *Utrum Deus sit* (p. I, qu. 2, art. 3) par cette objection :

« In titulo, dubium statim occurrit ex I Poster. (ici l'édition léonienne porte ces indications : Vid. cap. I, n. 4 ; cap. X, num. 5). — *Nulla scientia probat subjectum suum*, et, ut dicit Averroës in II° Physic., comm. XXVI, nec *a priori*, nec *a posteriori* : sed supponit illud esse aut per se notum ad sensum vel intellectum ; vel accipit aliunde. Sed in hac scientia subjectum est Deus, ut in prima quaestione (art. 2) dictum est. Ergo non debet hic probari Deum esse. Contra artem ergo hic articulus movetur. » Après l'objection suit la réponse du même cardinal : « Ad hoc dicitur quod nulla scientia *per se loquendo* probat subjectum suum esse ; *per accidens autem*, non inconvenit scientiam aliquam probare suum subjectum esse. Sic autem est in proposito : quoniam occurrit hic duplex accidens, propter quod scientia haec probat Deum esse. *Primum* est imperfecta illius participatio in nobis. Si enim lumen divinum plene participaremus, constaret statim Deum esse. *Secundum* est conditio medii, scilicet quod est quasi extraneum. *Licet enim nulla scientia ex* SIMPLICITER PROPRIIS *probet subjectum suum*, EX EXTRANEIS *tamen* APPROPRIATIS *probare potest*, si notiora nobis sunt extranea illa, quam esse illius subjecti. Sic autem contingit in proposito : quoniam Theologia non ex propriis simpliciter, sed ex propriis *ministerialiter*, scilicet notis naturali lumine, quae absolute sunt extranea, ut diximus (q. 1, art. 8, comment. n. VI) probat Deum esse : ut patet in decursu quaestionis. »

J'avoue que ces lignes me troublèrent d'abord. Mais en les reprenant, j'arrivai à cette conviction que la réponse du cardinal Cajetan ne tenait pas. Tout d'abord cette distinction « nulla scientia *per se loquendo* probat subjectum esse : — *per accidens* autem non inconvenit scientiam aliquam probare suum subjectum esse » : — et cette autre « nulla scientia ex *simpliciter propriis* probat subjectum suum ; — ex *extraneis tamen appropriatis* probare potest » tendent toutes deux à prouver le contraire de ce que voulait l'auteur, ou plutôt elles se détruisent. En effet, si c'est « per accidens » qu'une science prouve son sujet ; si en outre dans ce cas accidentel elle le prouve non *ex simpliciter propriis*, mais EX EXTRANEIS APPROPRIATIS, cela veut dire en langue vulgaire qu'il n'y a pas de cas où quelque science prouve son sujet. « Appropriare sibi ex extraneis » est-il autre chose qu'envahir le domaine d'autrui, et en transporter quelque

chose dans le sien ? Si donc une science paraît prouver son sujet, c'est simplement parce que l'écrivain place à côté du traité qu'il travaille, une portion de quelque autre traité.

Restait l'autorité de saint Thomas. Mais qu'est-ce que sa *Somme théologique ?* Sans doute un ouvrage de Théologie. Or on comprend qu'en Théologie révélée Dieu sujet d'étude donné, comme les autres articles de foi, par la foi même, y soit confirmé par la raison. Tout autre est la situation en Théologie naturelle : nous sommes en philosophie. Dieu ne peut être donné que par la raison, et cela ne peut se faire qu'en d'autres traités qui n'ont pas Dieu pour « sujet ».

Le cardinal Cajetan défendait donc mal saint Thomas. Quant aux paroles de la *Somme théologique* citées par le R. P. De Maria, elles aussi s'inspirent de la méthode de la Somme théologique. Quant à la *Summa contra Gentes*, elle n'est pas un traité de Théologie « révélée », mais elle est néanmoins un ouvrage apologétique [1]), et l'apologétique, qui avant tout se préoccupe de l'adversaire, aborde les questions telles qu'elles lui sont posées.

Si la méthode moderne de traiter la Théologie naturelle doit être réformée, quelle autre méthode y substituerons-nous ? Et cette autre méthode est-elle à créer de toutes pièces, ou a-t-elle son histoire ?

Ce principe « nulla scientia probat suum subjectum » qui nous a conduit dans la critique de la Théologie naturelle moderne, pourrait-il avoir d'autres applications intéressantes? Faut-il enfin réduire ce même principe à un autre principe plus général, et que nous pourrions formuler ainsi :« Methodus docendi sit eadem ac methodus inveniendi » ?

Questions auxquelles, peut-être, nous tâcherons un jour de répondre.

Dott. Amato Masnovo.

1) Elle est apologétique, et par son esprit et par son origine. On sait que la *Summa contra Gentes* fut composée sur le conseil de Raymond de Pennafort, Maître général des Dominicains, qui avait prié saint Thomas de l'écrire pour la conversion des incrédules de ce temps.

VI.

CHRONIQUE PHILOSOPHIQUE.

Congrès. — Du 2 au 7 septembre se tiendra à Amsterdam, un Congrès international de psychiatrie, de neurologie, de psychologie et d'assistance des aliénés, organisé par la Société néerlandaise de psychiatrie et de neurologie (adresse du Secrétariat général : Prinsengracht, 717, Amsterdam).

— Récemment ont paru les rapports du Congrès de psychologie expérimentale, tenu l'année passée à Würzburg (*Bericht über den II. Kongress für experimentelle Psychologie in Würzburg vom 8. bis 21. April 1906 herausg. von Prof. Schumann.* Leipzig, Barth), et ceux du Congrès de pédologie et d'assistance de la jeunesse, tenu du 1er au 4 octobre à Berlin (*Bericht über den Kongress für Kinderforschung und Jugendfürsorge in Berlin herausg. von K. Schaefer.* Langensalza, Beyer).

Décès. — Le 3 juin est mort à Schreiberhau, à l'âge de 68 ans, J. Freudenthal, professeur à l'Université de Breslau. On lui doit de nombreuses études d'histoire de la philosophie, notamment sur Spinoza. Ses recherches ont fait faire à la connaissance de la vie et des doctrines du philosophe hollandais de considérables progrès. Citons parmi ses publications : *Beiträge zur Geschichte der englischen Philosophie* (Archiv f. Gesch. d. Phil. IV, V) ; *Zur Beurtheilung der Scholastik* (ibid., III) ; *Spinoza u. die Scholastik* (Leipzig, 1887) ; *Spinoza-Studien* (Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit. 1896) ; *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden u. nichtamtlichen Nachrichten* (Leipzig, 1898) ; *Spinoza, sein Leben u. seine Lehre.* Bd. I : *Das Leben* (Stuttgart, 1904).

— Né à Liége le 28 février 1856, Mgr C. Monchamp, vicaire général et membre de l'Académie royale de Belgique, y est décédé le 12 juin après avoir fourni une carrière des plus fécondes. De 1880 à 1897, il professa la philosophie au Petit Seminaire de Saint-Trond. Sur le terrain de l'histoire de la philosophie, de longues recherches lui avaient acquis une compétence unique pour tout ce qui avait rapport au cartésianisme dans les Pays-Bas. Outre son ouvrage capital *Histoire du cartésianisme en Belgique* (645 pp. Bruxelles, 1886), couronné par l'Académie royale de Belgique

et appelé par M. Paul Tannery « un modèle du genre et un travail définitif sur la question », il a notamment publié les monographies suivantes, la plupart dans le BULLETIN DE L'ACADÉMIE ROYALE DE BELGIQUE : *Le flamand et Descartes ; Descartes et Bossuet ; Isaac Beeckman et Descartes ; Geulinx et sa théorie des causes occasionnelles ; Les correspondants belges du grand Huyghens ; Note sur un correspondant belge de Descartes.* La mort l'a surpris dans la publication d'un nouveau volume : *Supplément à l'histoire de Descartes.*

— L'Université de Heidelberg a perdu, le 5 juillet, une figure originale et un professeur des plus célèbres en la personne de KUNO FISCHER. Né à Sondewalde en Silésie en 1824, il se fit admettre en 1850 dans le corps professoral de l'Université. Privé en 1853 du droit d'y enseigner par un rescrit du ministère badois, il se vit refuser en 1855, par le ministère Raumer, l'accès de l'Université de Berlin. Après avoir professé depuis 1856 à l'Université d'Iéna, il passa en 1872 à celle de Heidelberg où il résigna naguère ses fonctions. Le défunt s'est fait connaître universellement par ses publications philosophiques, par ses études sur Schiller et sur Goethe, et surtout par son histoire de la philosophie moderne (8 vol.). Les doctrines des grands penseurs depuis Descartes jusqu'à Schopenhauer y sont longuement étudiées d'une manière supérieure, mais très personnelle. La dernière édition totale de cet ouvrage inauguré en 1854, fut commencée en 1897, pour fêter la cinquantième année de doctorat de l'auteur.

Éditions. — L'ouvrage fondamental de FECHNER, *Elemente der Psychophysik*, vient de paraître en troisième édition (Leipzig, Breitkopf u. Härtel). Des renvois aux travaux postérieurs de l'auteur et une liste chronologique de tous ses écrits complètent l'ouvrage.

— La librairie Reisland de Leipzig réédite la *Critique de l'expérience pure* d'AVENARIUS, en y joignant les notes laissées par le philosophe allemand. Le premier volume vient de paraître.

— M. le Docteur Nohl publie, d'après les manuscrits conservés à l'Académie royale de Berlin, plusieurs écrits de jeunesse de HEGEL (*Hegels theologische Jugendschriften.* Tubingue, Mohr, 1907 ; XII-405 pp.).

— A Palma, à l'île de Majorque, une commission s'est constituée pour publier d'ici à 1915 une édition complète des œuvres de RAYMOND LULL en trente volumes (pour le prospectus général,

s'adresser à M. Matteu Obrador, Comissió editora Lulliana, Palma de Mallorca).

— Dans sa dernière réunion tenue cette année à Vienne, l'Association internationale des Académies a chargé les Académies de Paris et de Berlin de la publication d'une grande édition critique des œuvres de Leibniz. Ce projet avait été admis en principe en 1901 sur la proposition de M. Lachelier. Les travaux préparatoires sont poussés activement, surtout en France et en Allemagne. Dans sa dernière réunion trimestrielle tenue le 10 avril, l'Institut de France a voté un crédit de 5000 francs du fonds Debrousse, à l'Académie des sciences et à l'Académie des sciences morales et politiques pour continuer les travaux relatifs à l'établissement du catalogue des œuvres de Leibniz.

Fondations. — Houston Stewart Chamberlain, l'auteur bien connu des *Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (6. Aufl. München, 1906), a publié, voici deux ans, un gros volume sur Kant (*I. Kant, Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk.* München, Bruckmann, xi-786 SS.). Malgré l'accueil défavorable fait à cette publication par les spécialistes du kantisme qui n'y voient pas une contribution à l'étude objective des problèmes kantiens, un admirateur de Houston Stewart Chamberlain a mis à la disposition de l'éditeur la somme de dix mille marks qui doit servir à fournir aux bibliothèques des exemplaires gratuits de l'ouvrage.

— M. Polydore de Paepe, décédé à Bruxelles le 15 janvier dernier, a légué à l'Académie royale de Belgique dont il faisait partie, un capital de 10.000 fr. dont les intérêts serviront tous les cinq ans, à décerner un prix à l'auteur belge ou étranger du « meilleur exposé de la philosophie spiritualiste fondée sur la raison pure ». M. de Paepe a en même temps exprimé le désir que la préférence, à mérite égal, soit accordée à l'ouvrage qui aura développé les principes qu'il a exposés dans son opuscule publié sous le pseudonyme de Paul Le Moyne : *L'idée de Dieu, sa transformation, ses conséquences morales et sociales* (Bruxelles, 1894, 121 pp. in-8°).

— Pour honorer la mémoire du philosophe lyonnais Arthur Hannequin, décédé le 5 juillet 1905 à Pargny-sur-Saulx, ses amis et disciples se proposent de créer par souscription, à l'Université de Lyon, une bourse de voyage à l'étranger en faveur d'un étudiant philosophe.

Ouvrages. — Les ouvrages suivants ont paru cette année en nouvelle édition : Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (4. Aufl. 12.50 Mk. Tubingue, Mohr) ; Jerusalem, *Lehrbuch der Psychologie* (4. Aufl. Vienne, Braumüller) ; B. Erdmann, *Logik*. Bd. I. *Logische Elementarlehre* (2. völlig umgearbeitete Auflage, 18 Mk. Halle a. S., Niemeyer) ; Groos, *Die Spiele der Tiere* (2. Aufl., 5 Mk. Jena, Fischer) ; Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie* (3. vermehrte Aufl. 7.50 Mk. Tubingue, Mohr).

— Deux philosophes, chefs d'école, viennent de publier : Brentano, *Untersuchungen zur Sinnespsychologie* (Leipzig, Duncker u. Humblot, 4.20 Mk.) ; Bergson, *L'évolution créatrice* (Paris, Alcan, 7.50 fr.).

— D'après une information de la *Deutsche Litteraturzeitung*, le manuel si précieux d'Ueberweg-Heinze (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*) sera désormais rédigé par M. Baumgartner, professeur à l'Université de Breslau pour la partie relative au moyen âge, par M. le privatdozent Frischeisen-Köhler pour les xviie et xviiie siècles, et par M. le privatdozent Misch pour le xixe siècle.

Publications collectives. — L'Année philosophique publiée sous la direction de M. F. Pillon, le disciple de Renouvier, vient d'atteindre sa dix-septième année. Outre la bibliographie philosophique française de l'année 1906 par M. Pillon, le nouveau volume (Paris, Alcan, 1907. Prix : 5 fr.) contient les études suivantes : V. Brochard, *Sur le banquet de Platon* ; G. Rodier, *Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène* ; O. Hamelin, *Sur un point du troisième argument de Zénon contre le mouvement* ; F. Pillon, *Sur la mémoire et l'imagination affectives* ; L. Dauriac, *Le Crépuscule de la morale kantienne*.

— Un nouveau volume de l'Année sociologique que dirige M. Durkheim, professeur à la Sorbonne, vient de paraître (Paris, Alcan. Prix : 12.50 fr.). Il analyse les travaux publiés du 1er juillet 1905 au 30 juin 1906 et renferme une étude de M. Huvelin sur *La magie et le droit individuel*, une autre de M. R. Hertz sur *La représentation collective de la mort* et une note de M. Bouglé sur *Le droit et la caste dans l'Inde*.

— Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele, tel est le titre général d'une publication monumentale entreprise par la librairie Teubner de Leipzig et dirigée par M. le professeur Hinneberg de Berlin. Esquisser d'une manière systématique l'état actuel des diverses sciences, voire de la civilisation contemporaine, en découvrir les origines historiques, fixer les résultats acquis et

indiquer le sens des évolutions ultérieures, voilà à quoi tâchent, chacun dans le domaine de sa spécialité, de nombreux auteurs des plus compétents de l'Allemagne. L'ouvrage comprendra quatre parties ou huit sections. Signalons parmi les volumes parus de cette œuvre de haute vulgarisation scientifique : *Die allgemeinen Grundlagen der Kultur der Gegenwart* (xv-671 pp. 1906 ; 16 Mk.) dans lequel quelque seize collaborateurs étudient entre autres l'enseignement à tous ses degrés et sous toutes ses formes, les musées, les expositions, les bibliothèques, les journaux, la musique, le théâtre, etc. ; *System der Philosophie* (viii-452 SS. 1907 ; 10 Mk.) où MM. Dilthey, Riehl, Wundt, Ostwald, Ebbinghaus, Eucken, Münch, Lipps, Paulsen traitent respectivement de la nature de la philosophie, de la logique et de la théorie de la connaissance, de la métaphysique, de la philosophie naturelle, de la psychologie, de la philosophie de l'histoire, de la pédagogie, de l'esthétique, de la morale et des tâches futures de la philosophie. Un autre volume consacré à l'histoire générale de la philosophie orientale et occidentale est sur le point de paraître. Il est rédigé par MM. von Arnim, Bäumker, Goldzieher, Grube, Eldenberg, Windelband et Wundt.

Revues. — Sous le titre : *Zeitschrift für Religionspsychologie* paraît depuis avril (librairie Marhold, Halle a. S.) une revue mensuelle qui fait appel aux médecins et aux théologiens pour l'étude en commun des confins de leurs domaines respectifs. M. le docteur Bresler et M. le pasteur Vorbrodt ont assumé la direction de la nouvelle revue.

— Jusqu'ici la Hollande ne possédait pas encore d'organe exclusivement consacré à la philosophie. Cette lacune vient d'être comblée par l'apparition du *Tijdschrift voor wijsbegeerte* dirigé par MM. Bierens De Haan, J. de Boer, Grondys, Kohnstamm, Meijer et Pen (Amsterdam, W. Versluys).

— Plusieurs revues d'un intérêt philosophique ont vu naguère le jour en Italie. Citons : *Il Rinnovamento*, revue mensuelle de critique sociale et religieuse publiée à Milan (directeurs : Alfieri, Casati, Gallarati-Scotti) ; *Coenobium*, organe de philosophie religieuse (directeur : Rensi, à Lugano) ; *La Cultura filosofica*, revue mensuelle que dirige M. De Sarlo, professeur à Florence ; *La Rivista di scienza*, publication trimestrielle qui comprend une édition italienne et une édition internationale composée d'articles en quatre langues et qui traite des questions générales d'ordre scientifique (secrétaire de la rédaction : M. G. Jona, Milan, Via Aurelio Saffi, 16).

Sociétés. — Le 24 avril s'est constituée à Vienne la première Société sociologique en terre allemande. Son bureau a pour président M. Rudolf Goldscheid, pour secrétaires MM. Rudolf Eisler et Max Adler, pour secrétaire M. Hainisch. La Société travaillera particulièrement à l'introduction des études sociologiques dans les Universités au profit des élèves de toutes les Facultés ainsi qu'à l'érection de chaires de sociologie. Elle cherchera à nouer des relations avec les sociétés de même nature et à provoquer éventuellement la tenue d'un Congrès sociologique. Des communications sont promises par MM. Lamprecht, Stammler, Tönnies, Stein, Sombart, Vierkandt.

Traductions. — M. Colonna d'Istria, professeur de philosophie au Lycée Carnot, vient de publier une traduction inédite de l'*Ethique* de Spinoza (Paris, Colin, 416 pp. Prix : 7,50 fr.), écrite par le comte Henri de Boulainvilliers (1658-1722). La traduction est accompagnée du commentaire dont Boulainvilliers avait fait suivre certaines parties de l'*Ethique*.

— Plusieurs ouvrages de M. Höffding, professeur à l'Université de Copenhague, ont récemment paru en traduction française (Paris, Alcan) : l'*Histoire de la philosophie moderne*, traduite par M. Bordier (2 vol. 20 fr.), *Philosophes contemporains* (Wundt, Ardigò, Bradley, Taine, Renan, Fouillée, Renouvier, Boutroux, Maxwell, Mach, Hertz, Ostwald, Avenarius, Guyau, Nietzsche, Eucken, James), traduit par M. Tremesaygues (3,75 fr.).

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

VI.

Concours.

Un nouveau succès pour l'Institut de Philosophie, dont le palmarès pour 1906 est exceptionnellement brillant : le P. Hadelin, des Frères Mineurs (M. Hoffmans), docteur en philosophie de l'Institut, est proclamé lauréat du concours universitaire. La dissertation du récipiendaire, consacrée à l'*idéologie de Roger Bacon*, lui a valu les unanimes félicitations du jury [1]. Quant à la soutenance publique de thèses, qui eut lieu à Bruxelles le 29 juin dernier, elle révéla chez le jeune docteur une puissance peu commune de discussion. Tour à tour il eut l'occasion de rencontrer les théories de Bergson sur les actes libres, le monisme substantiel de Haeckel, et l'atomisme moderne.

VII.

Liste des étudiants admis aux grades pendant l'année 1907.

(Session de juillet).

BACHELIERS EN PHILOSOPHIE.

Avec la plus grande distinction : MM. Feys Robert, de Malines. — Harmignie Pierre, de Mons. — Fromont Armand, de Waudrez.

Avec grande distinction : MM. Lambrecht Gustave, de Wielsbeke. — Spitz Jean, de Rothem.

Avec distinction : MM. Legros Henri, d'Etalle. — Hissette Jean, de Louvain. — Boelen Désiré, de Bilsen. — Joos Léon, de Saint-

1) Des extraits en ont paru dans la *Revue Néo-Scolastique*, 1906, pp. 371-391, et dans les *Archiv für Geschichte der Philosophie*.

Nicolas. — Kalinowski Wenceslas, de Varsovie. — Zielinski Joseph, de Plotzk. — Schmitz Emmanuel, de Slauta. — Mercier Paul, de Tourneppe.

D'une manière satisfaisante : MM. De Laet Jean, de Malines. — Quoidbach Théophile, de Malines.

LICENCIÉS EN PHILOSOPHIE.

Avec grande distinction : MM. Cordonnier Léonard, de Verviers. — Gribomont Emile, de Bastogne. — Ryckmans Gonzague, d'Anvers. — Scalia Carmelo, de Catane. — Dechamps Léon, de Morlanwelz. — Baschab Charles, de San-Francisco. — Pedrinelli Angelo, de Tiseran. — Hoffen Antoine, de Cracovie.

Avec distinction : MM. Verlinden Hermann, d'Alsemberg. — Boschmans Gustave, d'Aerschot. — Deckers Hermann, d'Anvers. — Verbracken Adolphe, de Melsele. — Ransy Clément, de Verviers. — Jadoul Léon, de Fresin. — Prüm Emmanuel, de Clervaux. — Baert Arthur, de Saint-Nicolas. — De Brabandere Joseph, de Schaerbeek.

D'une manière satisfaisante : MM. Glénisson Gustave, de Turnhout. — Nackaerts Louis, de Louvain. — Kordel Pierre, de Grevenmacher.

DOCTEURS EN PHILOSOPHIE.

Avec la plus grande distinction : M. Lamiroy Henri, de Heurne.

Avec grande distinction : MM. Zaraguëta Jean, d'Orio. — Serpinski André, de Zawickosch. — Bodson Albert, de Boirs. — de Guérif Joseph, de Guérande.

Avec distinction : MM. Selleslags Jean, de Malines. — Danis Pierre, d'Oorderen. — Peters Jules, de Tournai. — Isaac Charles, de Tournai.

D'une manière satisfaisante : M. Jansen Bernard, de Silvolde.

VIII.

Programme des cours pendant l'année académique 1907-1908.

Ire ANNÉE. — BACCALAURÉAT.

L. Noël, Prof. agrégé de la Faculté de Théologie. *La Logique*, jeudi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le premier semestre. — *La Psychologie* (2e partie), jeudi de 8 h. à 9 1/2 h. et vendredi à 8 h., pendant le second semestre.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Chimie et l'Introduction à la Cosmologie*, lundi de 8 h. à 9 1/2 h., vendredi de 11 1/2 h. à 13 h. et samedi à 8 h., pendant le premier semestre. — *La Cosmologie*, lundi de 8 h. à 9 1/2 h., mardi à 8 h. et vendredi de 11 1/2 h. à 13 h., pendant le second semestre.

A. Michotte, chargé de cours. *La Psychologie* (1re partie), mardi à 9 h., pendant le premier semestre. — *L'Introduction à la Psychophysiologie*, vendredi à 13 h., pendant le premier semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Physique*, lundi, mardi, jeudi et samedi à 12 h., pendant le premier semestre. — *La Psychophysiologie*, mardi de 9 h. à 10 1/2 h. et samedi de 11 1/2 h. à 13 h., pendant le second semestre. — *Exercices pratiques de physique :* une séance par semaine pendant le second semestre, aux jours et heures à déterminer.

A. Meunier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Biologie générale*, samedi à 9 h., pendant toute l'année.

M. Ide, Prof ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie*, mercredi de 11 1/2 h. à 13 h., pendant toute l'année.

M. Defourny, Prof. extraord. de la Faculté de Droit. *L'Economie politique*, lundi, mardi et jeudi à 12 h., pendant le second semestre.

IIe ANNÉE. — LICENCE.

COURS GÉNÉRAUX.

L. Noël, Prof. agrégé de la Faculté de Théologie. *La Critériologie générale et spéciale*, lundi et mardi à 12 h., pendant toute l'année.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Ontologie*, mardi de 8 h. à 9 1/2 h. et mercredi de 9 h. à 10 1/2 h.,

pendant toute l'année. — *L'Histoire de la philosophie ancienne et de la philosophie médiévale* (1[re] partie), lundi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant toute l'année. — *Questions spéciales d'histoire de la philosophie*, vendredi à 12 h., pendant le premier semestre.

A. Michotte, chargé de cours. *La Psychophysiologie*, lundi à 9 1/2 h. et samedi à 9 h., pendant le premier semestre. — *Questions spéciales de psychologie*, lundi et samedi à 9 1/2 h., pendant le second semestre.

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Philosophie morale*, jeudi de 9 h. à 10 1/2 h., et vendredi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le premier semestre ; vendredi de 9 h. à 10 1/2 h. et samedi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le second semestre.

COURS SPÉCIAUX.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Trigonométrie, Géométrie analytique et Calcul différentiel*, 2 heures pendant toute l'année, aux jours et heures à déterminer.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie générales*, lundi et vendredi à 11 h., pendant le second semestre.

F. Kaisin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Notions de minéralogie et de cristallographie*, mardi à 10 1/2 h., et vendredi à 16 h., pendant le second semestre.

A. Cauchie, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Méthode d'heuristique et de critique historiques*, lundi à 15 h. et vendredi à 10 h., pendant le premier semestre.

M. Defourny, Prof. extraord. de la Faculté de Droit. *L'histoire des théories sociales : Les théories socialistes*, lundi, mardi et mercredi à 16 1/2 h., pendant le premier semestre.

III[e] ANNÉE. — DOCTORAT.

COURS GÉNÉRAUX.

L. Becker, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée*, mardi de 9 1/2 h. à 11 h. et mercredi de 9 h. à 10 1/2 h., pendant toute l'année.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *Le Droit naturel*, mardi et samedi de 11 h. à 12 1/2 h., pendant le premier semestre. — *La Philosophie sociale*, mercredi et jeudi de 11 h. à 12 1/2 h., pendant le second semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *Commentaire du traité « De Anima » de S. Thomas*, mercredi à 12 h., pendant le premier semestre : lundi à 12 h., pendant le second semestre.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Histoire de la philosophie ancienne et de la philosophie médiévale* (1re partie), cours indiqué ci-dessus. — *Questions spéciales d'histoire de la philosophie*, cours indiqué ci-dessus.

A. Michotte, chargé de cours. *Questions spéciales de psychologie*, cours indiqué ci-dessus.

N. Balthasar, chargé de cours. *La Théodicée*, lundi à 9 1/2 h. et mercredi à 8 h., pendant le premier semestre.

COURS SPÉCIAUX.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Le Calcul intégral*, 2 heures par semaine pendant le premier semestre, aux jours et heures à déterminer.

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Mécanique analytique*, vendredi à 10 1/2 h. et samedi à 10 h., pendant le premier semestre.

J. C. de la Vallée Poussin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Méthodologie mathématique*, vendredi et samedi à 10 h., pendant le second semestre.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux*, jeudi de 11 h. à 13 h., pendant le premier semestre.

M. Defourny, Prof. extraord. de la Faculté de Droit. *L'Histoire des théories sociales : les théories socialistes*, cours indiqué ci-dessus.

Conférences.

L. Noël, Prof. agrégé de la Faculté de Théologie. *Exposé scientifique du dogme catholique.*

L. De Lantsheere, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *La Sociologie criminelle.*

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Les Hypothèses cosmogoniques.*

C. Van Overbergh. *Le Socialisme contemporain.*

G. Legrand. *Littérature.*

C. Jacquart. *La statistique de l'état moral de la population.*

H. Lebrun. *Les théories de l'évolution.*

F. Van Cauwelaert. *La Psychopathologie.*

N.-B. — Les jours et heures des Conférences seront annoncés par voie d'affiches.

COURS PRATIQUES.

Laboratoire de psychophysiologie, sous la direction de **A. Thiéry** et **A. Michotte.**

Laboratoire de chimie, sous la direction de **D. Nys.**

Conférence de philosophie sociale, sous la direction de **S. Deploige** et **M. Defourny.**

Séminaire d'histoire de la philosophie du moyen âge, sous la direction de **M. De Wulf,** le jeudi à 18 h.

Séminaire de psychologie systématique, sous la direction de **L. Noël.**

Séminaire de psychologie expérimentale, sous la direction de **A. Michotte.**

Comptes-rendus.

H. Taine : *Sa vie et sa correspondance.* Tome IV : 1876-1893. — Paris, Hachette, 1907 ; 370 pp.

Taine consacra ses dernières années aux recherches historiques, elles font son occupation dominante : c'est ce qui se dégage de la plupart des lettres de cette période de sa vie, réunies dans le présent volume. Mais si absorbante que fût pour lui la publication des *Origines de la France contemporaine*, elle n'étouffa pas l'intérêt constant qu'il portait à la philosophie. Ce dernier recueil ne présente que peu de lettres philosophiques ; il montre cependant que jusqu'à la fin le célèbre écrivain se plaisait à encourager, voire même à diriger les études philosophiques, à entretenir des relations avec les hommes en vue du monde philosophique, tels Vacherot, Fouillée, Nietzsche, Binet, Fonsegrive, Müller, d'Hulst, Renan. Parfois une lettre lui sert à traiter des idées auxquelles il souffrait de ne pouvoir consacrer plus de temps : ainsi avons-nous confidence du projet qu'il avait formé de composer un livre traitant « *de la Volonté* » et qui eût fait pendant au célèbre ouvrage « *de l'Intelligence* ». Comme nous l'avons déjà fait précédemment, indiquons les lettres qui ont trait à la philosophie.

C'est d'abord une critique très serrée de la théorie des causes finales (p. 9), que lui avait exposée Renan. Cette lettre se termine par ces lignes à l'adresse de Kant : « pour Dieu, qu'on laisse là ce Kant, un philosophe surfait dont pas une théorie n'est debout aujourd'hui et qu'Herbert Spencer, Stuart Mill, toute la psychologie positive ont relégué à l'arrière-plan derrière Hume, Condillac et même Spinoza. » Son aversion pour Kant n'est d'ailleurs pas toujours également vive. Après avoir auprès de Max Müller, qui avait traduit la *Critique de la raison pure*, combattu le fondement du kantisme : la doctrine des jugements synthétiques a priori, Taine termine sur un ton plus doux (p. 155) : « Même en supposant que ces objections soient vraies, on ne retire rien à la gloire de Kant : il a donné une solution originale et cohérente du plus grand des

problèmes. A mes yeux, son mérite est d'être l'un des penseurs qui, avec Locke... et les psychologues anglais contemporains, nous ont appris que toute métaphysique suppose comme préalable, correctif et antidote indispensable, une psychologie ». Peut-être faut-il pourtant attribuer ces lignes plus à la courtoisie à l'égard du traducteur anglais, qu'à la bienveillance pour les idées du penseur allemand.

A M. Binet qui lui avait demandé son avis sur un rapprochement entre le raisonnement proprement dit et la perception extérieure, Taine répond (p. 200) que ce rapprochement n'est pas douteux pour lui, puisque toute opération mentale consiste dans l'accolement d'une image à une image ou à une sensation ; quand les deux composants du groupe restent distincts dans la conscience, il y a fusion. A M. Fonsegrive (p. 239) Taine indique la méthode psychologique suivante : « à mon avis, le premier pas consiste à préciser le sens exact des mots usuels comme pouvoir, possibilité, homme, moi, etc. Cette opération très délicate s'exécute par deux voies : 1° par l'examen de cas très circonstanciés, de petits faits spécimens bien palpables et bien tranchés : on assiste alors à la genèse *actuelle* de l'idée ; 2° par l'étymologie en français et dans les autres langues en remontant aussi haut que possible dans les langues mères : on assiste ainsi à la genèse *historique* de l'idée. »

Deux lettres se rapportent à la morale. La première adressée à M. Fouillée (p. 172) préconise ce que nous appellerions une morale inductive. « Si j'avais eu le loisir nécessaire, j'aurais traité ce que vous appelez la physique de la morale, selon la méthode anglaise, avec cette différence qu'au lieu de prendre mon point de départ comme Darwin dans les sociétés animales, je l'aurais pris dans les sociétés humaines, dans l'histoire ; j'aurais traité la morale, comme j'ai traité l'esthétique, expérimentalement, en analysant les principaux systèmes de morale pratiqués... et j'aurais tâché de finir par un chapitre intitulé l'*Idéal dans la vie* analogue à celui que j'ai écrit sur l'*Idéal dans l'art*. A mon avis, les diverses sciences morales, politique, logique... ne peuvent devenir stables et progressives que si l'on suit à peu près cette méthode. » Très importante aussi une lettre à P. Bourget à propos de son roman *le Disciple* (pp. 287 et sq.) : Taine y remarque qu'à ne pas bien exposer le déterminisme psychologique, on risque ou de jeter le discrédit sur la morale en disculpant par l'irresponsabilité toute faute, en ruinant tout fondement à la distinction morale du bien et du mal, ou de jeter le discrédit sur la science en amenant les gens engagés dans la vie pratique et munis de convictions morales bien arrêtées à juger que la haute spéculation dans le domaine psychologique est une

rêverie parfois innocente mais aussi parfois malfaisante et corruptrice. Ceux que la question intéresse verront dans la suite de cette lettre comment Taine pense se dégager de ce dilemme que lui-même exprimait avec tant de rigueur. La lettre termine par cette phrase qui semble lire dans l'avenir de Bourget : « Peut-être la voie que vous prenez, votre idée de l'inconnaissable, d'un au-delà, d'un noumène vous conduira-t-elle vers un port mystique, vers une forme de christianisme. Si vous y trouvez le repos et la santé de l'âme, je vous y saluerai non moins amicalement qu'aujourd'hui. » Ce repos, cette santé de l'âme, l'avait-il trouvé lui-même dans son positivisme ? Il ne parait guère : le vide de certaines lettres de condoléances (pp. 29-130) est décevant : il s'y trouve entre autres cette phrase pessimiste : « à mesure que l'homme se cultive davantage, il devient plus sensible, malheur énorme qui compense et au delà tous les bienfaits de la civilisation ! » A propos de Bourget, remarquons encore combien le philosophe s'intéresse aux travaux de ce littérateur que sa fine psychologie fait si proche de lui. N'est-ce pas une des lettres de Taine (p. 114) qui a suggéré à Bourget la pensée de composer certaine œuvre critique ? « Savez-vous, écrit-il, un sujet neuf, original, riche en développements, très piquant et intéressant à présenter au public ? C'est votre esthétique au moyen d'un ou plusieurs exemples commentés et analysés, avec les motifs de votre blâme ou de votre admiration. » D'ailleurs, Taine a toujours eu ce goût propre aux hommes d'enseignement : suggérer des travaux, diriger des études. Dans ce volume nous relevons une lettre de conseils pour l'étude de la philosophie (p. 150) : « Pour débuter, il ne faut étudier qu'un système, sinon l'esprit s'embrouille. Quel que soit le système... pourvu qu'il soit cohérent, on a besoin de travail pour se l'assimiler : ce sera le meilleur fruit de votre année de philosophie... peu importe qu'on vous enseigne l'éclectisme, ou... l'essentiel est de saisir un ensemble, de voir les connexions... » Ailleurs (p. 248) d'excellents avis pour la composition d'une monographie : « Ce n'est pas par l'étude du milieu et des contemporains qu'il faut commencer. Mon expérience m'apprend qu'il faut commencer par l'homme lui-même, par l'écrivain et particulièrement par son chef-d'œuvre. L'écrivain défini, passe à l'homme, à son caractère, et à sa conduite, tels que les donne sa biographie... tu pourras alors feuilleter les biographies des contemporains... Suis cette marche et ne t'empêtre pas dans le détail infini de l'histoire générale du temps ; tu aurais trop de peine à généraliser avec une précision suffisante ; le centre et le noyau de l'étude primitive est toujours l'écrivain, et chez l'écrivain le chef-d'œuvre. »

Terminons en signalant deux pages intéressantes à cette heure : la première (p. 98) est une lettre en faveur de l'enseignement libre : « Dans les lycées les mieux tenus où les professeurs sont très respectueux à l'endroit de la religion, les écoliers ne le sont pas... Or un père vraiment catholique a horreur d'exposer la foi de son fils, surtout de son fils presque enfant, à de pareilles discussions et négations... Cela posé, il est très injuste et contraire à la liberté de conscience d'empêcher les parents catholiques d'avoir des collèges à eux, composés et dirigés de manière à ce que la foi des écoliers y demeure intacte et à l'abri de tout ébranlement. » Le second passage (p. 298) donne le résumé d'une conversation avec Mgr d'Hulst sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Il est trop étendu pour le pouvoir citer ; qu'il suffise d'avoir signalé l'entretien des deux grands hommes sur un sujet des plus actuels.

G. Simons.

P. Sollier, *L'association en psychologie*. Un vol. in-12. — Paris, Alcan, 1907. Prix : 2 fr. 50.

I. Définition et délimitation du problème. — Les associationistes se sont toujours attachés au point de vue *psychologique* de l'association. M. Sollier insiste sur l'aspect *physiologique* que comporte nécessairement une étude complète. Observer et ériger en loi le mode suivant lequel les activités psychiques se lient entre elles par association, n'est qu'un côté de la question. Ultérieurement, puisque toutes les fonctions de la sensibilité s'exercent dans et par des organes matériels, il convient de chercher dans la constitution des organes et leur fonctionnement l'explication des phénomènes psychologiques d'association. Afin de délimiter davantage l'étude de l'association, l'auteur passe en revue les différentes activités psychiques liées entre elles, tout en se défendant de faire une classification. Pourquoi ? Outre que cette omission nuit sensiblement à la clarté de l'exposé, elle fait passer pour différents des phénomènes d'association qu'il était inutile de distinguer. D'ailleurs, l'exposé des phénomènes apparaît comme une suite de notes insuffisamment digérées ; cette impression n'est pas atténuée lorsque, sans que rien y ait préparé, on se trouve devant cette définition : « le phénomène d'association consiste en deux (ou plusieurs) événements psychologiques, conscients ou inconscients, surgissant toujours simultanément ou dans un ordre de succession nécessaire et invariable (réversible ou non), soit par suite d'une disposition con-

stitutionnelle du système nerveux, soit en vertu de dispositions acquises ».

II. Les lois de l'association. — Parler des « lois » d'association suppose la connaissance des causes qui font que nos phénomènes psychiques soient unis par un lien d'association. Or jusqu'ici cette explication fondamentale ne semble point définitivement donnée ; aussi, nous le disons avec l'auteur, ce qu'on a prématurément appelé les lois de l'association ne sont en réalité que des conditions favorables à la réapparition d'un phénomène psychique passé. Les résultats obtenus jusqu'ici touchant les modes, la force, la vitesse, les formes de l'association font successivement l'objet d'un examen critique. Ici l'on devait trouver des observations et expériences établissant pourquoi tels points sont acquis comme certains, pourquoi tels autres restent discutables. Or nous trouvons plutôt des critiques de mots, des appréciations qui, pour être sans aucun doute basées sur un travail personnel, ne sont pas présentées comme telles. Une remarque générale touchant tout ce chapitre, c'est que cette étude regarde beaucoup trop l'association comme une opération mécanique. Pour apprécier exactement la valeur de ce phénomène il faut considérer que l'imagination n'est pas seulement le principe de l'association spontanée, mais que souvent elle combine ses images sous la direction de nos facultés intellectuelles. Celles-ci en analysant des objets présentés par l'imagination peuvent découvrir entre eux des éléments semblables et, à cause d'eux, une relation de convenance autrefois ignorée. Pas n'est besoin donc, pour expliquer le lien entre ces deux images, de recourir à une association dite médiate.

III. Les théories. — Quel est le fondement de l'association et des prétendues lois d'association ?

Quatre théories sont en présence :

1° *La conception psychologique.* — Le lien associatif serait un fait intellectuel. Nous avons en nous une faculté de reconnaître, de découvrir des ressemblances. A cette faculté on donne le nom de « principe associant ou reproductif ». Par ce principe l'esprit se rappelle les choses passées. Telle est spécialement l'idée de Bain, le chef des associationistes.

2° *La conception anatomique.* — Chaque cellule nerveuse est le siège d'une représentation, et toutes les cellules sont liées les unes aux autres par un réseau continu de fibres. Plusieurs excitations se produisant simultanément et atteignant diverses cellules, il s'établit entre les cellules excitées une association par propagation du courant nerveux. Par suite du passage de ce courant, ces fibres

se trouvent en quelque sorte différenciées et offrent désormais un plus facile passage au courant nerveux. Il suffit dès lors qu'une des cellules soit excitée, soit sous forme de sensation, soit sous forme de représentation, pour que son excitation se propage aussitôt par les voies les plus faciles, c'est-à-dire par celles qui conduisent aux autres cellules habituellement excitées simultanément.

3° *La conception physiologique.* — Contrairement à ce que disent les anatomistes, l'activité nerveuse d'une cellule demeure en celle-ci. Le courant nerveux ne progresse pas d'un neurone à un autre, mais dans chacun des neurones qui sont en série naissent des courants successifs par le phénomène d'action et de réaction. Au reste, ils admettent également que la conservation de la connaissance est une propriété physiologique de l'écorce cérébrale. Toute activité psychique correspond à une activité cérébrale. Quand, par une excitation quelconque, cette activité cérébrale se répète, l'activité psychique se répète également.

4° *La conception dynamique.* — L'explication physiologique laisse dans l'ombre ce qui est essentiel, à savoir l'aiguillage du courant nerveux. Pourquoi le courant nerveux suit-il telle direction, pourquoi éveille-t-il telle représentation plutôt que telle autre?

Il y a une solution à laquelle on ne paraît pas avoir songé, c'est qu'il n'y a pas d'aiguillage. Il y a des phénomènes de résonance nerveuse absolument comparables à la résonance sonore. Si un diapason vibre et que dans le voisinage se trouve un second diapason d'accord avec le premier, le second entre aussitôt en vibration. Si la période de vibration des deux diapasons n'est pas la même, la réponse du résonateur est nulle. De même la décharge d'énergie qui part d'un centre nerveux récepteur va s'accumuler, soit dans un centre psychique préfrontal, s'il s'agit d'idée, soit dans un centre moteur, s'il s'agit d'un mouvement ou d'une impression produite pour la première fois. Ces centres deviennent des résonateurs à cause de la décharge d'énergie qui resterait dans ces centres à l'état potentiel. Quand une nouvelle impression semblable vient exciter le centre récepteur, celui-ci ferait résonner le centre psychique ou moteur. L'énergie potentielle de ce centre se libérerait alors et, en se déchargeant sur le centre récepteur, y déterminerait la reproduction, sous forme de représentation, des phénomènes qui avaient agi autrefois sur lui.

IV. Le mécanisme de l'association. — Si l'on se base sur la première partie de l'exposé, « il faut comprendre dans le champ de l'association non seulement les représentations, mais encore les mouvements et sentiments et, d'une façon générale, tous les états

affectifs et cénesthésiques ». Étudiant l'association en elle-même, il ne suffit pas de se demander quel est le mode d'évocation d'une association, mais encore comment elle se crée et se maintient, quel en est le fondement physiologique et comment elle disparait. Or ni les attributs psychologiques, ni les dispositions anatomiques, ni les conditions physiologiques ne peuvent expliquer la formation, la disparition, l'évocation et, en particulier, l'orientation du courant nerveux. Car il n'y a ni attraction ni association proprement dite des images, mais seulement des phénomènes de résonance nerveuse qui, en évoquant des états cérébraux très voisins au point de vue dynamique, ramènent les représentations des impressions semblables qui avaient autrefois déterminé ces états. L'évocation de l'association, en un mot, consiste en la répétition d'un état dynamique du cerveau, laquelle répétition amène la représentation de toutes les impressions qui autrefois étaient perçues simultanément en produisant un état cérébral unique.

L'explication de la conservation et de la déperdition de l'association devrait se faire en se mettant à ce même point de vue dynamique.

Quelle est la valeur de cette explication de l'association? La partie fondamentale de l'exposé est l'élément dynamique. Or, faut-il le dire? cette explication dynamique n'a qu'une valeur d'hypothèse. La constitution d'un état dynamique à la suite d'impressions diverses ; la répétition d'un état psychique à cause de la reproduction d'un état dynamique qui n'existait plus qu'à l'état de tendance et qui cependant se reproduit par un phénomène de résonance ; tout cela est hypothèse et semble médiocrement confirmé par les faits. Du reste, l'explication n'est pas complète car si la constitution, la conservation, l'évocation de l'association sont basées sur l'unité d'un état dynamique du cerveau, le fait même de cette unité reste inexpliqué. La simple simultanéité de plusieurs impressions, provoquant des activités diverses dans le cerveau, est-elle suffisante pour établir en celui-ci une unité dynamique? Pourquoi entre ces différentes impressions, pourquoi entre ces différentes activités, qui se sont présentées ensemble, s'est-il établi un lien? Telle est la question qui se pose à nouveau, et elle est primordiale.

P. De Strijcker.

Dr Ernst Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie.* In-8° de VII-134 pages. — Berlin, Reuther und Reichard, 1904.

Cet ouvrage se recommande par une grande clarté dans l'exposé,

unie à une loyale exactitude dans l'interprétation de la pensée complexe et parfois subtile de Kant. L'intention de l'auteur ne fut pas de juger en elle-même la doctrine kantienne concernant les rapports de la Religion et de l'Histoire, mais seulement de la faire connaître.

Un premier chapitre, en quelque sorte hors cadre, relate les exposés similaires déjà existants, ceux de K. Fischer, de Pfleiderer, de Schweitzer, de Sänger, de Hollmann et de Paulsen. Tous ces auteurs ont abordé le même problème, mais à des points de vue spéciaux ou extrinsèques. D'après le Dr Troeltsch, ils ont été inexacts dès qu'ils ont cherché à mettre trop d'unité principielle dans la pensée de Kant, ou à interpréter sa philosophie religieuse comme étant spécialement celle d'une religion historique donnée, par exemple du protestantisme.

Un second chapitre traite du principe qui a inspiré à Kant son idée des rapports entre la Religion et l'Histoire. Le système kantien est avant tout épistémologique, et ce caractère se retrouve dans toutes ses parties. L'auteur résume exactement l'épistémologie kantienne. La doctrine kantienne, dit-il (p. 21), repose sur l'hypothèse que la vérité de la connaissance se fonde sur les nécessités aprioriques de la raison et sur leurs conséquences. Cette vérité peut s'appeler « normative » ; seule elle est à portée de l'intelligence humaine. On la découvre sous la superstructure de nos connaissances dans les idées aprioriques et rationnelles pures. Il s'agit donc de les « décortiquer » et de les dégager du fouillis des données mobiles de l'expérience et des données superficielles d'une conscience qui ne se rend pas nettement compte de sa dépendance à l'égard de l'*a priori*. La doctrine kantienne assigne, en somme, comme but à toute notre activité intellectuelle de constituer, d'une façon strictement normative, un système de principes et de notions qui puisse se présenter aux hommes comme l'âme de vérité de leurs connaissances ordinaires. Ce système fournit ainsi, selon Kant, le critère de l'évolution intellectuelle qui s'est produite de fait, en même temps que l'idéal selon lequel elle doit se continuer à l'avenir quand la raison pleinement purifiée pourra, au nom de ses lois propres, dominer et réduire tout ce qu'elle contient encore d'accidentel. Aussi Kant n'invite-t-il donc pas les hommes à faire litière de tout ce qu'ils auraient admis. Il prétend leur découvrir le vrai fond de leur pensée, les amener à élaguer les fausses pousses de l'arbre touffu des certitudes, et surtout les mettre en bonne voie pour des progrès futurs. M. Troeltsch rapporte fort à propos, à ce

sujet, le mot de Kant lui-même qui considérait sa *Critique* comme « la métaphysique de la métaphysique » (p. 22, note).

Non moins à propos il nous rappelle que « l'âme de la doctrine kantiste se trouve dans la tendance au normatif » (p. 26). Cette tendance se manifeste non seulement dans la théorie morale de Kant, mais déjà, on vient de le voir, dans son criticisme spéculatif : De même que la volonté se trouve dominée par une loi établie en dehors et au-dessus d'elle et par un impératif catégorique, ainsi l'intelligence se trouve, dans l'élaboration de ses connaissances, sous l'empire absolu d'une loi qui prédétermine les conditions de son bon fonctionnement. Le primat de la raison pratique se trouve ainsi avoir déjà un analogue dans la conception que Kant se faisait de la vérité d'ordre spéculatif. Aussi l'auteur considère-t-il — et avec raison — que dans la pensée de Kant il y a unité organique entre la partie de son système qui concerne la science spéculative et celle qui concerne la morale.

A celle-ci se rattache la religion, que l'on ne peut comprendre qu'en fonction du système épistémologique total de Kant. Or, comme celui-ci est imprégné en entier de la tendance vers le normatif, c'est-à-dire de la tendance à justifier tout ce qui est d'ordre psychique par la conformité avec une norme, et à chercher cette norme elle-même dans les éléments *a priori* de la conscience, la philosophie religieuse de Kant a pour caractère essentiel de manquer de sens historique : elle interprète l'histoire, tableau de l'évolution intellectuelle de l'homme, d'après ce qu'il faut que cette évolution ait été ; et dans cette interprétation même elle néglige l'individu pour ne considérer que l'espèce. « Une certaine aversion contre la psychologie et l'histoire, dit l'auteur, prend racine dans le fond le plus intime de la méthode kantienne » (p. 31). Et plus loin, résumant ce second chapitre, l'auteur dit encore : « La philosophie religieuse de Kant est, en principe, entièrement indépendante de l'histoire et de la réalité psychologique de la religion ; elle se fonde sur l'idée pure de religion. Or la séparation principielle de la religion rationnelle et de l'histoire des religions est-elle nettement établie ou non ? » C'est à résoudre cette dernière question qu'est consacré le chap. III.

Kant est dans tous les domaines de la pensée le philosophe des compromis, et quelquefois — ce qui revient au même — le philosophe des antinomies. Compromis, que la théorie célèbre qui réconcilie l'idéalisme et le réalisme ; compromis encore, que la réconciliation prétendue de la connaissance spéculative avec les certitudes d'ordre pratique par le moyen d'une métaphysique bipartite ; compromis enfin, que sa théorie de la religion. Celle-ci prétend

réconcilier le rationalisme avec les données de l'histoire. « Ce qui préoccupe Kant, dit le Dr Troeltsch (p. 40), c'est un compromis ou un essai de coalition du positif et du rationnel... Il cherche (ajoute-t-il p. 45) à synthétiser une théologie biblique traitée scientifiquement avec une théorie religieuse purement scientifique. » Il y aurait trois théologies : une théologie strictement rationnelle, une théologie purement ecclésiastique et positive, une théologie qui fusionne les deux précédentes. La première, selon Kant resterait incomprise et inefficace ; la seconde est mauvaise ; la troisième est la bonne. La philosophie religieuse est donc un rationalisme ennemi du cléricalisme, mais qui conclut avec cet ennemi un traité d'alliance et de concordat. Basé sur quoi ? Sur l'interprétation morale de la religion.

La religion est pour Kant l'acceptation de tous nos devoirs *naturels* considérés comme ordres de Dieu. Rien d'étrange à ce que ce point de vue moral, et le souci de concilier la religion rationnelle pure et la religion historique positive lui fassent considérer dans la religion surtout sa force de relèvement. A la base de sa « théologie », Kant mettra donc l'étude de la tendance originelle de la nature humaine au mal, et insistera sur le secours que la religion fournit contre elle. Il a une doctrine sur le mal et la rédemption. Le Christ est l'exemplaire de l'homme sauvé et à ce titre homme sauveur. Quant à savoir s'il a une mission divine, qu'importe ? Mais il est bon d'agir comme si cela était.

On le voit, Kant en prend à l'aise avec les dogmes. Pour lui la Religion ne pourrait pas en contenir, puisque rien ne pourrait nous obliger à en admettre, ce au nom de l'autonomie de la volonté. Dieu ne peut pas avoir révélé, puisqu'il n'aurait pas pu nous obliger à croire. En tout cas, nous sommes libres à l'égard du dogme ; et il est respectueux de croire que Dieu a été assez sage que de respecter une liberté qu'il n'aurait pas pu obliger, loin de pouvoir la contraindre. La religion positive a au moins cet avantage d'avoir été, au moyen de ses « dogmes », l'éducatrice de la raison : elle lui a appris ce qu'elle aurait dû apprendre à plus de frais. Quant aux faits historiques qui rentrent dans le *concretum* de la religion du Christ, on doit les soumettre à la critique comme tous les autres faits historiques, ni plus ni moins. Kant, on le voit, est un rationaliste qui rejette le surnaturel et qui n'admet dans les données positives d'une religion donnée (soit le Christianisme), dans ses dogmes, ses bases historiques, ses prescriptions, ses pratiques, que ce qui était déjà vrai ou bon ou utile au point de vue de la raison et surtout de la raison pratique. Cependant, disait-il, *quod abundat*

non vitiat : il est bon en pratique d'adhérer à une religion positive en tant qu'après avoir été l'éducatrice de la raison, elle fournit encore le soutien de la pensée et de la bonne volonté.

C'est à développer ce dernier point qu'est consacré le chap. IV intitulé : *Die eigentliche Lehre Kants.* La religion positive fournit donc des cadres fermes à la religion rationnelle ; elle est mauvaise quand sa rigidité ne permet pas d'élaguer les éléments artificiels ou arbitraires introduits par un cléricalisme étroit. Dans cette conception de la religion, l'étude de l'histoire des religions revient à une étude sociologique et anthropologique des idées religieuses, étude inspirée par la connaissance des principes *a priori* qui règlent la connaissance et la volonté, et partant leurs manifestations.

En un mot, pour Kant, l'étude de ce que doit être *en soi* la Religion nous apprend ce que nous devons penser de la religion positive : celle-ci ne peut jamais contrarier la première ; elle peut lui ajouter des éléments subsidiaires. C'est ce que l'auteur résume dans sa dernière phrase empruntée à Kant même : « Das Historische dient nur zur Illustration, nicht zur Demonstration ».

Il y a beaucoup de points de contact entre la philosophie religieuse de Kant et certaine apologétique du christianisme, qui se met également au point de vue moral et affectif en religion, et qui considère aussi que les faits historiques sont mieux démontrés du dedans, par leur conformité avec ce qui doit être, que du dehors, dans leur réalité positive qui s'impose comme un fait.

C. Sentroul.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Mgr Dupanloup. — L'Esprit-Saint. Méditations inédites. Paris, Lethielleux, 1907.

P. Mezard, O. P. — Medulla S. Thomae Aquinatis seu meditationes ex operibus S. Thomae depromptae. Paris. Lethielleux, 1907.

E. Valton. — Droit social. Paris, Lethielleux.

E. Belfort Bax. — The roots of reality. London, Grant Richards, 1907.

— L'Année psychologique publiée par A. Binet. 13e année. Paris, Masson, 1907.

Paul Barth. — Die Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre. Leipzig, Barth, 1906.

M. Lepin. — Évangiles canoniques et évangiles apocryphes. 2e éd. Paris, Bloud.

B. Allo. — La peur de la vérité. 2e éd. Paris, Bloud.

Paul Renaudin, O. S. B. — L'Assomption de la Sainte Vierge. 2e éd. Paris, Bloud.

T. Mallet. — Qu'est-ce que la foi ? Paris, Bloud.

J. Martin. — Philon (Les Grands Philosophes). Paris, Alcan, 1907.

O. Hamelin. — Aristote. Physique. II. Traduction et commentaire. Paris, Alcan.

Franz Brentano. — Untersuchungen zur Sinnespychologie. Leipzig, Duncker und Humblot, 1907.

Zacarias Martinez-Nuñez. — Estudios Biologicos. I. La Herencia, Hipotesis acerca del sueño, Optimismo scientifico. II. La finalidad en la Ciencia. Madrid, Saenz de Jubera Hermanos, 1907.

Alessandro Bonucci. — L'orientazione psicologica dell' etica e della filosofia del diritio. Perugia, Bartelli, 1907.

M. Asín Palacios. — La Psicologia segun Mohidin Abenarabi. Paris, Leroux, 1906.

Idem. — Trad. de l'espagnol par J. Robert. Sens du mot « Tchâfot » dans les œuvres d'El Ghazâli et d'Averroës. Alger, Jourdan, 1906.

Idem. — L'indifferencia religiosa en la España musulmana, segun Abenhazam. Madrid, Imprenta Iberica, 1906.

H. Ligeard. — Vers le catholicisme. Paris, Vitte, 1907.

Francis Aveling. — The philosophers of the smoking-room. Edinburgh, Sands, 1907.

Newman. — Grammaire de l'Assentiment, traduction française par Me Gaston Paris. Paris, Bloud, 1907.

F. Brunetière. — Discours de combat, dernière série. Paris, Perrin, 1907.

Harald Höffding. — Philosophes contemporains, traduction par A. Tremesaygues. Paris, Alcan, 1907.

Albert Keim. — Helvétius ; sa vie et son œuvre. Alcan, 1907.

J. Rogues de Fursac. — Un mouvement mystique contemporain. Le réveil religieux du pays de Galles (1904-1905). Paris, Alcan, 1907.

A. Gemelli. — Per il progresso degli studi scientifici fra i cattolici italiani. Pavia, Fusi, 1907.

Idem. — Fatti e Dottrine a proposito di delinquenza e degenerazione. Roma, Cesi, 1907.

P. Saintyves. — Le miracle et la critique scientifique. Paris, Nourry, 1907.

Ce fascicule a été publié le 20 août 1907.

BIBLIOGRAPHIA PHILOSOPHICA

OU

SOMMAIRE IDÉOLOGIQUE

DES OUVRAGES ET REVUES DE PHILOSOPHIE

publié trimestriellement par l'Institut supérieur de Philosophie.

Treizième Année | Fascicule XLIX

1. Philosophie en général.

1(01) Villa, G. Filosofia e Scienza. *R. fil.*, IX, V, nov.-déc. 06.

1(02) Farges, D. A. et Barbedette, D. Philosophia scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis exposita et recentioribus scientiarum inventis aptata. 10ª ed. Paris, Berche et Tralin, 06.

1(05) Pillon, F. L'Année philosophique. XVIIe année. 06.

1(09) Alexander, Arch. B. D. A short history of philosophy. Glasgow, Maclehose and Sons, 07.

1(09) Bonfiglioli, G. La morale di Tertulliano nei suoi rapporti colla filosofia stoica. *R. fil.*, X, 2, marzo-aprile 07.

1(09) Chiappelli, A. Dalla Critica alla Metafisica. *R. fil.*, X, 2, mars-avril 07.

1(09) Czobel, F. Die Genesis unserer Kultur. Leipzig, Lotus, 07.

1(09) Deussen, P. Die Geheimlehre des Veda. Leipzig, Brockhaus, 07.

1(09) Deussen, P. Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. 2. Aufl. Leipzig, Brockhaus, 07.

1(09) Höffding, Harald. Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig, Reisland, 07.

1(09) Höffding, H. Philosophes contemporains. Wundt, Ardigò, Bradley, Taine, Renan, Fouillée, Renouvier, Boutroux, Maxwell, Mach, Hertz, Ostwald, Avenarius, Guyau, Nietzsche, Eucken, James. Paris, Alcan, 07.

1(09) Hompanera, Bonifacio. El Helenismo en España durante la edad antigua. *Ciud. D.*, 5 oct. 05.

1(09) Schneider, H. Kultur und Denken der alten Aegypter (Entwicklungsgeschichte der Menschheit, Bd. I). Leipzig, Voigtländer, 07.

1(09) Sonnenschein, E. A. The new stoicism. *Hibb. J.*, april 07.

11 et 12. Métaphysique et Cosmologie.

11(01) CALKINS, M. Whiton. The persistent problem of philosophy. An introduction to metaphysics through the study of modern systems. New-York, Macmillan, 07.

11(01) CHIAPPELLI, A. Dalla Critica alla Metafisica. *R. fil.*, X, 2, mars-avril 07.

11(01) MAXWELL. Psychologie et Métaphysique. *Ann. ps.*, XII, 07.

11(01) OESTERREICH. Kant und die Metaphysik. Berlin, Reuther, 07.

11(02) DEUSSEN, P. Die Elemente der Metaphysik. 4. Aufl. Leipzig, Brockhaus, 07.

111,1 LÉON, A. La notion du réel. *R. mét. mor.*, mai 09.

111,1 SCHULTES, Reginald M. Die reale Unterscheidung von Wesenheit und Dasein. *Jahrb. Ph. sp. Th.*, XXII, 1, 07.

111,2 TROVERO. Il problema del bene. Torino, Clausen, 07.

111,3 MILLIET, P. Remarques sur la Monadologie. Paris, Jacques, 07.

111,3 REYER, Eduard. Das Einfache in der Natur. *V. w. Ph.*, XXXI, 2, 07.

111,3 SCHIFFMACHER, E. L'idée de Dieu et l'idée de Cosmos. *R. de ph*, juin 07.

111,3 WEISS, Berthold. Natürliche und sittliche Weltordnung. *Arch. syst Ph.*, XIII, 2, 07.

111,5 SCHILLER, F. C. S. The madness of the absolute (Discussion). *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 1, janv. 07.

113 FLAMMARION, C. Les forces naturelles inconnues. Paris, Flammarion, 07.

113 GUMPLOWICZ, L. La concezione naturalistica dell' universo e la sociologia. *R. it. Sociol.*, XI, 1, 07.

113 NERGAL, M. J. Evolution des mondes. Paris, Schleicher, 07.

113 REYER, Eduard. Das Einfache in der Natur. *V. w. Ph.*, XXXI, 2, 07.

113 STÖLZLE, R. Ist die Bezeichnung Kant-Laplacesche Hypothese berechtigt? *Ph. Jahrb.*, XX, 3, 07.

113 THAMIRY, E. L'immanence et les raisons séminales. *R. sc. eccl.* et *Sci. c.*, mars, juin 07.

113 WEISS, Berthold. Natürliche und sittliche Weltordnung. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 2, 07.

113(09) APPEL, Ernst. Leone Medigos Lehre vom Weltall und ihr Verhältnis zu griechischen und zeitgenössischen Anschauungen. *Arch. G. Ph.*, XIII, 4, 07.

114 POINCARÉ, H. La relativité de l'espace. *Ann. ps.*, XVII, 07.

115 WELBY, V. Time as derivative. *Mind*, july 07.

117 DELFINO, V. Atomos y astros. Madrid, Sempere, 07.

117 DRESSEL, L. Die neuere Entwickelung des Massenbegriffes. *Ph. Jahrb.*, XX, 3, 07.

119 DRESSEL, L. Die neuere Entwickelung des Massenbegriffes. *Ph. Jahrb.*, XX, 3, 07.

122 : 15 STRATTON, G. M. Modified causation for psychology. *Ps. Bu.*, may 07.

124 PAULESCO, Dr. La finalité, le matérialisme. Ame et Dieu. Paris, Bloud, 06.

124 SCHMIDT, W. Der Kampf um den Sinn des Lebens von Dante bis Ibsen. Berlin, Trowitzsch und Sohn, 07.

124 Weiss, Berthold. Natürliche und sittliche Weltordnung. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 2, 07.

125 Schiffmacher, E. L'idée de Dieu et l'idée de Cosmos. *R. de ph.*, juin 07.

13. Anthropologie.

13(01) Carus, P. The rise of man. Chicago, Open Court C°, 07.

13(01) Gaffuri, Cesare. Ancora « I precursori dell' Uomo ». *Scuol. c.*, nov.-déc. 06.

132 Masselon, R. L'affaiblissement intellectuel. *Ann. ps.*, XIII, 07.

132 Régis et Laurès. La confusion mentale chronique. *Ann. ps.*, XIII, 07.

132,2 Allara, Vincenzo. Sulla causa del cretinismo. Studio critico. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 2, 07.

132,2 Dupuis, L. L'hallucination au point de vue psychologique. *R. ph.*, juin 07.

132,2 Leroy, E. Bernard. Nature des hallucinations. *R. ph.*, juin 07.

132,6 Montes, P. Jeronimo. Estudios de antiguos escritores españoles sobre los agentes del delito. *Ciud. D.*, 5 et 20 mai, 5 et 20 juin, 20 juillet, 5 sept., 5 et 20 oct., 5 et 20 déc. 06, 20 janvier, 5 et 20 février 07.

132,6 Necchi, Dr L. Delinquenza e degenerazione. *Scuol. c.*, février, mars 07.

133 Gemelli, Dr A. Spiritismo, medianismo, occultismo. *Scuol. c.*, mai 07.

133 Grasset, Dr. L'occultisme hier et aujourd'hui. Montpellier, Coule, 07.

133,7 Gemelli. Dr A. Spiritismo, medianismo, occultismo. *Scuol. c.*, mai 07.

133,7 G. M. S. I Delle esperienze spiritiche. *Scuol. c.*, janv. 07.

133,7 Souriau. La perception des faits psychiques. *Ann. ps.*, XVII, 07.

134 de Munnynck, M. La suggestion dans la psychologie normale et pathologique. *R. Fr.*, mars 07.

136,3 Danel, Louis. La notion de dégénérescence. *R. de Lille*, avril 07.

136,3 Necchi, Dr L. Delinquenza e degenerazione. *Scuol. c.*, février, mars 07.

136,4 Bardoux, Jacques. Essai d'une psychologie de l'Angleterre contemporaine. Les crises politiques. Paris, Alcan, 07.

136,4 Deniker. La question des races en psychologie. *Ann. ps.*, XIII, 07.

136,4 Marpillero, G. Parallelismi psico-demologici. *R. it. Sociol.*, X, 5-6, sept.-déc. 06.

136,4 Mazzarella, G. Il metodo negli studi di etnologia giuridica. *R. it. Sociol.*, X, 5-6, sept.-déc. 06.

136,4 Schmarsow, Aug. Kunstwissenschaft und Völkerpsychologie. *Z. Aesth. u. allg. Kunstwis.*, II, 3, 07.

136,6 Allara, Vincenzo. Sulla causa del cretinismo. Studio critico. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 2, 07.

136,6 Decroly et Degand. Mémoire visuelle des anormaux. *Ann. ps.*, XIII, 07.

136,7 Braunschwicg. L'art et l'enfant : essai sur l'éducation esthétique. Toulouse, Privat, 07.
136,7 Proal, L. L'éducation et le suicide des enfants. Paris, Alcan, 07.
137 Crépieux-Jamin, J. L'écriture et le caractère. Paris, Alcan, 07.
138 Waynbaum, Dr. La physionomie humaine. Paris, Alcan, 07.
139 Surbled, Dr. La memoria ed il suo lobo cerebrale. *Scuol. c.*, juin 07.

14. Systèmes philosophiques.

141 Billia, L. M. L'idéalisme n'est-il pas chrétien ? *R. de ph.*, août 07.
141 De Wey, John. Experience and objective idealism. *Ph. R.*, sept. 06.
142 Chiappelli, A. Dalla Critica alla Metafisica. *R. fil.*, X, 2, marzo-aprile 07.
146 Cresson, A. Les bases de la philosophie naturaliste. Paris, Alcan, 07.
146 de Tonquédec, Joseph. La notion de vérité dans la « philosophie nouvelle ». II. Critique : la vérité libre. *Et.*, 20 mai, 5 juil., 5 août 07.
146 Gumplowicz, L. La concezione naturalistica dell' universo e la sociologia. *Riv. it. Sociol.*, XI, 1, 07.
146 Paulesco, Dr. La finalité, le matérialisme. Ame et Dieu. Paris, Bloud, 06.
149,1(09) Canella, Dr Giulio. Del problema degli universali e del nominalismo nella prima fase del loro svolgimento storico. *Scuol. c.*, janv., février, avril, mai, juin 07.
149,2 Freytag, W. Zur Frage des Realismus. Düsseldorf, Schaub, 07.
149,2 Montague, W. P. Current misconceptions of realism. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 4, février 07.
149,2 Sichler, Albert. Ueber falsche Interpretation des kritischen Realismus Wundts und Beurteilung von O. Pfisters kritischen Transzendental-Realismus. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 2, 07.
149,3 Caudron, J. La définition de la mystique. *R. sc. eccl.* et *Sci. c.*, avril 07.
149,3 Collière, Marcel. J. K. Huysmans et le mysticisme naturaliste. *Mercure de France*, 1er juin 07.
149,3 Curtis, Adela. The new mysticism. Six lectures. London, Curtis and Davidson, 06.
149,3 Probst-Biraben. Le mysticisme dans l'esthétique musulmane. *R. ph.*, juil. 07.
149,3(09) de Fursac, J. Rogues. Un mouvement mystique contemporain. Le réveil religieux du pays de Galles (1904-05). Paris, Alcan, 07.
149,6 Bos, C. Pessimisme, féminisme, moralisme, Paris, Alcan, 07.
149,911 Dimnet, E. Newman et l'intellectualisme. *Ann. ph. ch.*, juin 07.
149,911 Wundt, Max. Der Intellektualismus in der griechischen Ethik. Leipzig, Engelmann, 07.
149,915 Cuche, P. Jos. Etude sur le Monisme. *R. de ph.*, août 07.

149,915 Marcus, S. Ph. Monism? Thoughts suggested by Prof. Haeckel's Book « The Riddle of the Universe », translated by R. W. Felkin. London, Rebman, 07.
149,915 Montuori, R. Dualismo biologico e limiti della responsabilità penale. *R. fil.*, X, 2, marzo-aprile 07.
149,915 Schiller, F. C. S. The madness of the absolute. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 1, janv. 07.
149,916 Gemelli, Ag. Per l'evoluzione. Pavia, 06.
149,917 Delfino, V. Atomos y astros. Madrid, Sempere, 07.
149,917 Prost, Jos. Essai sur l'atomisme dans la philosophie cartésienne. Paris, Paulin, 07.
149,919 Canella, Dr Giul. Del problema degli universali e del nominalismo nella prima fase del loro svolgimento storico. *Scuol. c.*, janv., février, avril, mai, juin 07.
149,919(09) Weber, E. Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der deutschen Orthodoxie. Leipzig, Quelle und Meyer, 07.
149,921 Sistini, O. Lettre romaine : Le mouvement thomiste à Rome. *R. n.-s.*, mai 07.
149,922 Sentroul, C. Les préambules de la question kantienne. *R. n.-s.*, mai 07.
149,923 Farges, Albert. La crise de la certitude. Étude des bases de la connaissance et de la croyance avec la critique du Néo-Kantisme, du Pragmatisme, du Newmanisme. Paris, Berche et Tralin, 07.
149,928 Burckhardt, R. Biologie und Humanismus. Jena, Diederichs, 07.
149,928 Calot, G. L'humanisme (en italien). *La Cultura fil.*, février 07.
149,928 Della Valle, G. Le premesse dell' umanismo. *R. fil.*, X, 2, marzo-aprile 07.
149,928 Doan, Fr. C. Humanism and absolute subconsciousness. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 7, mars 07.
149,928 Farges, Albert. La crise de la certitude. Étude des bases de la connaissance et de la croyance avec la critique du Néo-Kantisme, du Pragmatisme, du Newmanisme. Paris, Berche et Tralin, 07.
149,928 James, Wil. Pragmatism's conception of truth. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 7, mars 07.
149,928 Labeyrie. Rôle de la volonté dans la connaissance. Pragmatisme et humanisme. *R. sc. eccl* et *Sci. c.*, avril, mai 07.
149,928 Nichols, Herb. Pragmatism versus Science. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 5, février 07.
149,928 Noël, L. Bulletin d'épistémologie. Le pragmatisme. *R. n.-s.*, mai 07.
149,928 Russell, J. E. Pragmatism as the salvation from philosophic doubt. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 3 janv. 07.
149,928 Russell, J. E. A reply to Dr Schiller. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 9, april 07.
149,928 Schiller, F. C. S. The pragmatic cure of Doubt. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 9, april 07.
149,928 Wehrlé, J. Une soutenance de thèse (Blondel : L'action...). *Ann. ph. ch.*, mai 07.

15. Psychologie.

15 : 34 Arnold, G. Psychology applied to legal evidence and other constructions of law. Calcutta, Thacker, Spink and C°. 07.

15 : 37 Jahn. Die Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik. Leipzig, Dürr, 07.

15 : 612 Angell, J. Rowland. The province of functional psychology. *Ps. R.*, march 07.

15 : 612 Van Biervliet, J. J. La psychologie quantitative : la psychophysiologie. *R. ph.*, juin 07.

15(01) Arnaiz, P. Marcelino. Abuso de las metaforas en las ciencias psicologicas *Ciud. D.*, 5 nov., 20 déc. 05.

15(01) Maxwell. Psychologie et métaphysique. *Ann. ps.*, XII, 07.

15(01) Meyer, Adolf. Misconception at the bottom of hopelessness of all psychology. *Ps. Bu.*, june 07.

15(01) Pfungst, Osk. Das Pferd des Herrn von Osten (Der kluge Hans) : Ein Beitrag zur experimentellen Tier- und Menschenpsychologie. Leipzig, Barth, 07.

15(01) Stratton, G. M. Modified causation for psychology. *Ps. Bu.*, may 07.

15(02) Faggi, A. Principij di psicologia moderna, 2ª ed. Palerme, Reber, 07.

15(02) Malapert, P. Leçons de philosophie. 1er vol. : Psychologie. Paris, Juven, 07.

15(02) Mercier, S. É. le cardinal. Psychologie, 2 vol. 8e éd. Louvain, Imprimerie « *Nova et Vetera* » (Inst. sup. Ph.), 08.

15(09) Buchner, Edw. Franklin. Psychological progress in 1906. *Ps. Bu.*, janvier 07.

151 Paulesco, Dr. La finalité, le matérialisme. Ame et Dieu. Paris, Bloud, 07.

151,1 Paul, A. Wie empfindet, denkt und handelt der geniale Mensch. Eine Psychologie des Genies. 4. Aufl. Berlin, Nitschmann, 07.

151,1 Coyle, David. Upright vision and the inverted image. *Ps. Bu.*, april 07.

151,2 Pagano, A. La teoria della conoscenza e le sue attinenze con lo studio della società. *R. it. Sociol.*, XI, 2, 07.

151,2 Schultz, Dr Julius. Die drei Welten der Erkentnistheorie. Eine Untersuchung über die Grenzen zwischen Philosophie und Erfahrungswissenschaft. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 07.

151,2 Varisco, B. C. Cantoni e la teoria della conoscenza. *R. fil.*, nov.-déc. 06.

151,3 Bohn, G. L'acquisition des habitudes chez les animaux. *Ann. ps.*, XIII, 07.

151,3 Pfungst, Osk. Das Pferd des Herrn von Osten (Der kluge Hans) : Ein Beitrag zur experimentellen Tier- und Menschenpsychologie. Leipzig, Barth, 07.

151,4 Herrick, C. L. The nature of the soul and the possibility of a psycho-mechanic. *Ps. R.*, may 07.

151,4 Kern, B. Das Wesen des menschlichen Seelen- und Geisteslebens als Grundriss einer Philosophie des Denkens. 2. Aufl. Berlin, Hirschwald, 07.

151,56 Ballerini, Gius. La conoscenza dell' al di là. La dimostrazione dell' al di là. *Scuol. c.*, mai, juin 07.

151,56 OSTWALD. Persönlichkeit und Unsterblichkeit. *Ann. Naturph.*, VI, 1, 07.
151,56 ROYCE, Josiah. Immortality. *Hibb. J.*, july 07.
152 BRENTANO, F. Untersuchungen zur Sinnespsychologie. Leipzig, Duncker und Humblot, 07.
152 CHARLES, P. Le perceptionisme. *R. de ph.*, juin 07.
152 JOHNSTON, Ch. H. Feeling analysis and experimentation. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 8, april 07.
152 NUÑEZ, P. Z. Martinez. Ideas, Imagenes y Sensaciones. *Ciud. D.*, 20 février, 5 et 20 mars, 5 et 20 avril, 5 et 20 mai 07.
152 VAN GEHUCHTEN. Les voies sensitives du système nerveux. *Ann. ps.*, XVII, 07.
152 WOODWORTH, R. S. Non-sensory components of Sense perception. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 7, mars 07.
152,1 BOY, V. La vision. *R. mét. mor.*, mai 07.
152,1 THOMPSON, Hellen B. A study of after-images on the peripheral retina. *Ps. R.*, march 07.
152,2 BINGHAM, W. V. D. The role of the tympanic mechanism in audition. Studies from the Psychological Laboratory of the University of Chicago. Communicated by J. R. Angell. *Ps. R.*, july 07.
152,5 VAN BIERVLIET. Le toucher et le sens musculaire. *Ann. ps.*, XIII, 07.
152,6 BOURDON. Sens articulaire ou musculaire. *Ann. ps.*, XIII, 07.
152,6 VAN BIERVLIET. Le toucher et le sens musculaire. *Ann. ps.*, XIII, 07.
152,7 FOUCAULT. Les progrès de la psycho-physique. *Ann. ps.*, XIII, 07.
152,7 GEIGER, M. Methodologische und experimentelle Beiträge zur Quantitätslehre. Psychol. Untersuchungen, hrsg. von Th. Lipps. Leipzig, Engelmann, 07.
152,7 GEMELLI, D[r] Agostino. Del valore dell' esperimento in psicologia. *Scuol. c.*, avril, juin, juil. 07.
152,7 HERRICK, C. L. The nature of the soul and the possibility of a psycho-mechanic. *Ps. R.*, may 07.
152,7 URBAN, F. M. On the Method of just-perceptible differences. *Ps. R.*, july 07.
152,7 VAN BIERVLIET, J.J. La psychologie quantitative : la psychophysiologie. *R. ph.*, juin 07.
152,8 CARR, H.The pendular Whiplash illusion of motion. Studies from the psychological Laboratory of the University of Chicago. Communicated by J. R. Angell. *Ps. R.*, may 07.
153 BALDWIN, J. M. Thought and Language. *Ps. R.*, may 07.
153 BODKIN, A. M. The subconscious factors of mental process. *Mind*, july 07.
153 BOREL, E. La Logique et l'intuition en mathématiques. *R. mét. mor.*, mai 07.
153 COLVIN, Stephen S. Rejoinder (Discussion). *Ph. R.*, sept. 06.
153 CREIGHTON, J. E. Experience and Thought. *Ph. R.*, sept. 06.
153 KERN, B. Das Wesen des menschlichen Seelen- und Geisteslebens als Grundriss einer Philosophie des Denkens. 2. Aufl. Berlin, Hirschwald, 07.
153 LARGUIER. La psychologie de la pensée. *Ann. ps.*, XIII, 07.

153 Nuñez, Z. Martinez. Ideas, Imagenes y Sensaciones. *Ciud. D.*, 20 février, 5 et 20 mars, 5 et 20 avril, 5 et 20 mai 07.

153 Pitkin, Walter B. The intention and reference of noetic psychosis. *Ph. R.*, sept. 06.

153,1 Marvin, W. T. The nature of explanation. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 5, février 07.

153,1 Mittenzwey. Ueber abstrahierende Apperception. *Ps. Stud.*, II. Bd., 5-6, 07.

153,1 Moore, A. W. Experience, habit and attention (Discussion). *Ps. R.*, july 07.

153,5 Sheldon, W. H. Some inadequacies of modern theories of judgment. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 4, février 07.

153,7 Benson, R. H. A modern theory of human personality. *Dubl. R.*, july 07.

153,7 Frischeisen-Köhler, Max. Ueber den Begriff und den Satz des Bewusstseins. *V. w. Ph.*, XXXI, 2, 07.

153,7 Garvie, Alfr. E. Personality in God, Christ, Man. *Hibb. J.*, april 07.

153,7 Leighton, J. A. Ethics, Sociology and Personality. *Ph. R.*, sept. 06.

153,7 Lovejoy, A. O. The desires of the self-conscious. *J. Ph,, Ps. and sc. Methods*, IV, 2, janv. 07.

153,7 Mc Gilvary, E. Br. The Stream of consciousness. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 9, april 07.

153,7 Tchémodanov, A. L'intégrité illimitée de la personnalité humaine. *Viera i Razum*, nos 20-21, 06.

153,7 Ostwald. Persönlichkeit und Unsterblichkeit. *Ann. Naturph.*, VI, 1, 07.

153,8 Bodkin, A. M. The subconscious factors of mental process. *Mind*, july 07.

153,8 Doan, Fr. C. Humanism and absolute subconsciousness. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 7, mars 07.

154 Decroly et Degand. Mémoire visuelle des anormaux. *Ann. ps.*, XIII, 07.

154 Dromard et Levassort, Drs. L'amnésie. Paris, Alcan, 07.

154 Kuhlmann, F. Problems in the analysis of the memory consciousness. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 1, janv. 07.

154 Pillon, F. Sur la mémoire et l'imagination affectives. *Ann. ph.* (Pillon), XVII, 06.

154 Surbled, Dr. La memoria ed il suo lobo cerebrale. *Scuol. c.*, juin 07.

155 Nuñez, Z. Martinez. Ideas, Imagenes y Sensaciones. *Ciud. D.*, 20 février, 5 et 20 mars, 5 et 20 avril, 5 et 20 mai 07.

157 Johnston, Ch. H. Feeling analysis and experimentation. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 8, april 07.

157 Lovejoy, A. O. The desires of the self-conscious. *J. Ps., Ps. and sc. Methods*, IV, 2, janv. 07.

157 Morse, Josiah. The psychology of prejudice. *Int. J. Eth.*, july 07.

157 Urban, W. M. Recent tendencies in the psychological theory of values. *Ps. Bu.*, march 07.

157 Urban, W. M. Definition and analysis of the consciousness of value. *Ps. R.*, march 07.

157 Wertheimer. La douleur et les nerfs dolorifiques. *Ann. ps.*, XVII, 07.

157 : 612 d'Allonnes, G. R. L'explication physiologique de l'émotion. *J. ps. n. p.*, janvier-février 06.

157,1 Corwegh, Rob. Aesthetische Grundfragen. Ein Versuch zu ihrer Lösung. *Arch. syst. Phil.*, XIII, 2, 07.

157,1 Meyer, Rich. M. Bemperlein und Gemperlein. Eine lautsymbolische Studie. *Z. Aesth. u. allg. Kunstwis.*, II, 3, 07.

157,1 Pilo, M. Estetica. Lezioni sull' arte. Milano, Hoepli, 07.

157,1 Rowland, E. H. A further application of a result obtained in experimental aesthetics (Discussion). *Ps. R.*, july 07.

157,1 Schapire, Anna. Zu Hebbels Anschauungen über Kunst und künstlerisches Schaffen. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 2, 07.

157,1 Schmarsow, Aug. Kunstwissenschaft und Völkerpsychologie. *Z. Aesth. u. allg. Kunstwis.*, II, 3, 07.

157,1 Simon, Karl. Seitenansicht und Vorderansicht. *Z. Aesth. u. allg. Kunstwis.*, II, 3, 07.

157,1 von Fleschenberg, Otmar Schissel. Das weibliche Schönheitsideal nach seiner Darstellung im griechischen Romane. *Z. Aesth. u. allg. Kunstwis.*, II, 3, 07.

157,1(07) Braunschwicg. L'art et l'enfant : essai sur l'éducation esthétique. Toulouse, Privat, 07.

157,1(09) Probst-Biraben. Le mysticisme dans l'esthétique musulmane. *R. ph.*, juil. 07.

158 Maigre, E. La nature et la genèse des instincts, d'après Weissmann. *Ann. ps.*, XIII, 07.

158 Thorndike, Edw. L. The mental antecedents of voluntary movements. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 2, janv. 07.

158 Woodworth, R. Sessions. The cause of a voluntary movement. London, Houghton, Mifflin and C°, 06.

158,3 Baldwin, J. M. Thought and Language. *Ps. R.*, may 07.

158,3 Bernheim. L'évolution du problème des aphasies. *Ann. ps.*, XIII, 07.

158,3 Goujon. L'expression du rythme mental dans la mélodie et la parole. Paris, Paulin, 07.

158,3 : 612 Giessler, Carl Max. Das Lautspurentasten bei der Erinnerung an Eigennamen. *V. w. Ph.*, XXXI, 2, 07.

158,4 Binet, A. Une expérience cruciale en graphologie. *R. ph.*, juil. 07.

158,4 Crépieux-Jamin, J. L'écriture et le caractère. Paris, Alcan, 07.

158,4 Crépieux-Jamin, J. L'expertise en écriture et l'affaire Dreyfus. *Ann. ps.*, XVII, 07.

158,4 de la Grasserie, R. Étude scientifique sur l'argot et le parler populaire. Paris, Daragon, 07.

159 Delfour. L'homme qui vient. *Un. c.*, avril 07.

159 Labeyrie. Rôle de la volonté dans la connaissance. Vérité et erreur. Certitude et croyance. Pragmatisme et humanisme. *R. sc. eccl.* et *Sci. c.*, février, mars, avril et mai 07.

159 Lipski, N. L'inertie : étude psychologique. *Viera i Razum*, 06.

159 Mattiussi, Guido. Primato della volontà. *Scuol. c.*, nov., déc. 06.

159 Mattiussi, Guido. Ancora la volontà nel pensiero del Venerabile Duns Scoto. *Scuol. c.*, nov. 06.

159,1 Aars, Kristian B. R. Der freie Wille. Eine Frage an Herrn G. Noth. *Z. Ph. ph. Kr.*, 130, 2, 07.

159,1 de Gomer, A. Le libre arbitre. *R. de ph.*, juin 07.

159,1 Manno, R. Zur Verteidigung der Möglichkeit des freien Willens. *Z Ph. ph. Kr.*, 130, 2, 07.

159,1 von Renauld, L. Freiheit und Arbeit. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 2, 07.

159,3 Moore, A. W. Experience, habit and attention (Discussion). *Ps. R.*, july 07.

16(01) Borel, E. La logique et l'intuition en mathématiques. *R. mét. mor.*, mai 07.

16(01) Medicus, Fritz. Kant und die gegenwärtige Aufgabe der Logik. *Kantst.*, XII, 1, 07.

16(02) Erdmann, Benno. Logik. 1. Logische Elementarlehre. Halle, Niemeyer, 07.

161 Meinong, A. Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissensehaften. Leipzig, Voigtländer, 07.

161,1(09) Canella, Dr Giulio. Del problema degli universali e del nominalismo nella prima fase del loro svolgimento storico. *Scuol. c.*, janvier, février, avril, mai, juin 07.

161,2 Sheldon, W. H. Some inadequacies of modern theories of judgment. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 4, février 07.

163 Claparède, Ed. La capacité du bon témoignage. *R. mét. mor.*, juillet 07.

163 Labeyrie. Rôle de la volonté dans la connaissance. Certitude et croyance. *R. sc. eccl.* et *Sci. c.*, mars, juin 07.

163 Lechalas, G. Sur un détail des travaux de M. Claparède concernant le témoignage *R. mét. mor.*, juillet 07.

163 : 15 Goujon. Psychologie de l'acte de foi. *R. sc. eccl.* et *Sci. c.*, avril 07.

163 : 15 Tanner, Amy E. An illustration of the psychology of belief. *Ps. Bu.*, février 07.

164 : 4 Meyer, Rich. M. Bemperlein und Gemperlein. Eine lautsymbolische Studie. *Z. Aesth. u. allg. Kunstwis.*, II, 3, 07.

164 : 5 de la Barre, André. Formules scientifiques et réalités concrètes. A propos de quelques livres récents et anciens. *Et.*, 20 février 07.

165 Baldwin, J. M. On truth. *Ps. R.*, july 07.

165 Bauch, Bruno. Erfahrung und Geometrie in ihrem erkenntnistheoretischen Verhältnis. *Kantst.*, XII, 2, 07.

165 Belfort Bax. The roots of reality. London, Grant Richards, 07.

165 Boodin, John E. The ought and reality. *Int. J. Eth.*, july 07.

165 Colvin, S. S. The ultimate value of experience. *Ps. R.*, july 07.

165 Creighton, J. E. Experience and Thought. *Ph. R.*, sept. 06.

165 de la Barre, André. Formules scientifiques et réalités concrètes. A propos de quelques livres récents et anciens. *Et.*, 20 février 07.

165 de Tonquédec, Joseph. La notion de vérité dans la « philosophie nouvelle ». II. Critique: la vérité libre. *Et.*, 20 mai, 5 juillet, 5 août 07.

165 Dewey, John. The control of ideas by facts. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 8, avril ; 10, mai ; 12, juin 07.
165 Dewey, John. Reality and the criterion for truth of ideas. *Mind*, july 07.
165 Dewey, John. Experience and objective idealism. *Ph. R.*, sept. 06.
165 Farges, Albert. La crise de la certitude. Étude des bases de la connaissance et de la croyance avec la critique du Néo-Kantisme, du Pragmatisme, du Newmanisme. Paris, Berche et Tralin, 07,
165 James, Wil. Pragmatism's conception of truth. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 6, mars 07.
165 Joachim, H. H. A reply to Mr. Moore. *Mind*, july 07.
165 Labeyrie. Rôle de la volonté dans la connaissance. *R. eccl. et Sci. c.*, février, mars 07.
165 Montague, W. P. Current misconceptions of realism. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 4, février 07.
165 Moore, A. W. Experience, habit and attention (Discussion). *Ps. R.*, july 07.
165 Schiller, F. C. S. Mr. Bradley's theory of truth (Discussion). *Mind*, july 07.
165 Schultz, Dr Julius. Die drei Welten der Erkenntnistheorie. Eine Untersuchung über die Grenzen zwischen Philosophie und Erfahrungswissenschaft. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 07.
165 Sellars, R. W. The nature of experience. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 1, 07.
165 Sturt, H. Mr. Bradley on truth and copying (Discussion). *Mind*, july 07.
165 : 15 Morse, Josiah. The psychology of prejudice. *Int. J. Eth.*, july 07.
165,1 Russell, J. E. A reply to Dr Schiller. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 9, april 07.
165,1 Russell, J. E. Pragmatism as the salvation from philosophic Doubt. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 3, janv. 07.
165,1 Schiller, F. C. S. The pragmatic cure of Doubt. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 9, avril 07.
166 Cevolani, Dr G. Come ragiona il Cav. Prof. G. Morando. *Scuol. c.*, janv. 07.
166 Cevolani, Dr G. Sulla pretesa riducibilità del sillogismo ipotetico in categorico. *Scuol. c.*, juin 07.
168,2 Le Dantec, F. L'ordre des sciences. *R. ph.*, juil. 07.
17(01) Blake, W. Die Ethik der Fruchtbarkeit. Uebers. von Taube Jena, Diederichs, 07.
17(01) Bos, C. Pessimisme, féminisme, moralisme. Paris, Alcan, 07.
17(01) de Farias Brito, R. A verdade come regra das acções, ensaio de philosophia moral como introducçao ao estudo de direito. Para, 05.
17(01) Leighton, J. A. Ethics, Sociology and Personality. *Ph. R.*, sept. 06.
17(01) Nathan, Ern. La morale nella conquista della ricchezza. Roma, Soc. tip. ed. nazionale, 07.
17(02) Fiorentino, Francesco. Elementi di filosofia ad uso dei licei. Parte IIa : Etica. Nuova ed. a cura del prof. G. Gentile. Torino, Paravia, 07.

17(02) Gonnet, Ph. Un manuel de perfection chez les anciens : Epictète et saint François de Sales. *Un. c.*, août 06.
17(07) Weber, L. La morale d'Epictète et les besoins présents de l'enseignement moral. *R. mét. mor.*, mai 07.
17(09) Campari, Antonio. Galuppi et Kant nella dottrina morale. Conegliano, Graziani, 07.
17(09) Cart, J. Les idées morales chez les grands prosateurs français du premier Empire et de la Restauration. *R. th. ph.*, mars-mai 07.
17(09) Clogher, Charles F. The sufficiency of the christian ethics. *Hibb. J.*, july 07.
17(09) de Labriolle, P. Un épisode de l'histoire de la morale chrétienne. *Ann. ph. ch.*, juil. 07.
17(09) French, F. C. A factor in the evolution of morals. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 8, avril 07.
17(09) Pigou, A. C. The ethics of the gospels. *Int. J. Eth.*, april 07.
17(09) Westermarck. Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe. Leipzig, Klinkhardt, 07.
17(09) Wundt, Max. Der Intellektualismus in der griechischen Ethik. Leipzig, Engelmann, 07.
171 Armstrong, A. C. Individual and social ethics. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 5, février 07.
171,1 Deshumbert. Morale de la nature. Londres, Nutt, 07.
171,1 Egger, V. La morale. Principes et axiomes de la morale. *R. c. c.*, 13 juin 07.
171,1 Egger, V. La morale. Le sentiment du pouvoir ; le postulat du libre arbitre. *R. c. c*, 11 juil. 07.
171,1 Jouvin, L. La morale sans bien. Paris, Perrin, 07.
171,2 Egger V. La morale. Le devoir : l'intention. *R. c. c.*, 4 juil. 07.
171,2 Franon, E. Les fondements du devoir. Paris, Roger et Chernoviz, 06.
171,3 Egger, V. La morale. Les idées de bien et de fin ; le mal, les moyens ; les idées de bien et de mal ; la qualification morale. *R. c. c.*, 23 mai, 6 juin 07.
171,3 Trovero. Il problema del bene. Torino, Clausen, 07.
171,4 Egger, V. La morale. Les idées de bien et de fin. *R. c. c.*, 23 mai 07.
171,4 Egger, V. La morale. Le devoir : l'intention. *R. c. c.*, 4 juil. 07.
171,4 Schmidt, W. Der Kampf um den Sinn des Lebens. Von Dante bis Ibsen. Berlin, Trowitzsch und Sohn, 07.
171,4 Stewart, Herbert L. Self-Realization as the moral end. *Int. J. Eth.*, july 07.
171,5 Stewart, Herbert L. Self-Realization as the moral end. *Int. J. Eth.*, july 07.
171,6 Arribas, P. Cipriano. Estudio critico sobre el probabilismo moderado. *Ciud. D.*, 5 mars, 5 et 20 avril, 5 et 20 mai, 20 juin, 20 juil., 5 et 20 août 06.
171,7 Johnson, H Some essentials of moral education. *Int. J. Eth.*, july 07.

171,7 PROAL, L. L'éducation et le suicide des enfants. Paris, Alcan, 07.
171,911 MONTUORI, R. Dualismo biologico e limiti della responsabilità penale. *R. fil.*, X, 2, marzo-aprile 07.
172 ARMSTRONG, A. C. Individual and social ethics. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 5 février 07.
172 CANTECOR. La morale sociologique. *Ann. ps.*, XIII, 07.
172 CARREL, F. Has sociology a moral basis? *Int. J. Eth.*, july 07.
172,4 STEINMETZ. Die Philosophie des Krieges. Leipzig, Barth, 07.
173 BOS, C. Pessimisme, féminisme, moralisme. Paris, Alcan, 07.
178 ANDRÉ, G. L'ascétisme intégral. *Un. c.*, juil. 07.
179 DOLHAGARAY, B. L'embryotomie, la morale et les lois de l'Église. *R. sc. eccl.* et *Sci. c.*, avril 07.
179,9 WRIGHT, H. W. The classification of the virtues. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 6, 07.

1 (A-Z). Philosophes anciens, modernes, contemporains.

1 LEGRAND, G. **Ampère** et Maine de Biran. La théorie des rapports. *R. n.-s.*, mai 07.
1 LOYD, Alfr. H. The poetry of **Anaxagora**'s metaphysics. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 4, février 07.
1 RODIER, G. Conjecture sur le sens de la morale d'**Antisthène**. *Ann. ph.* (Pillon), XVII, 06.
1 DANTU, G. Opinions et critiques d'**Aristophane** sur le mouvement politique et intellectuel à Athènes. Paris, Alcan, 07.
1 GOEDECKEMEYER, Alb. Gedankengang und Anordnung der **aristotelischen** Metaphysik. *Arch. G. Ph.*, XIII, 4, 07.
1 KRAUSS, Oskar. Neue Studien zur **aristotelischen** Rhetorik, insbesondere über das γένος ἐπιδεικτικόν. Halle, Niemeyer, 07.
1 MUTSCHMANN, H. Divisiones quae vulgo dicuntur **aristoteleae**. Praefatus edidit testimoniisque instruxit H. Mutschmann. Leipzig, Teubner, 07.
1 DE PRADA, P. Angel Rodriguez. La creacion del mundo según San **Augustin**, interprete del Génesis. *Ciud. D.*, 20 mars, 5 et 20 avril, 20 mai, 20 juin, 5 juil., 5 août, 5 et 20 sept., 5 et 20 oct., 20 nov. 06.
1 LOGOZ, E. La pensée de saint **Augustin**. *R. th. ph.*, mars-mai 07.
1 **Avenarius**, R. Kritik der reinen Erfahrung. 2. namentlich nach hinterlassenen Aufzeichnungen des Verfassers verbesserte Auflage. I. Bd. Leipzig, Reisland, 07.
1 VAN CAUWELAERT, F. L'empirio-criticisme de Richard **Avenarius**. *R. n.-s.*, mai 07.
1 CUNN, M. Six radical thinkers: **Bentham**, J. S. Mill, Cobden, Carlyle, Mazzini, Green. London, Arnold, 07.
1 ZUCCANTE, G. S. **Bernardo** e gli ultimi conti del Paradiso. *R. fil.*, IX, V, nov.-déc. 06.
1 PASTÈ, R. Nell' anniversario della morte di Romualdo **Bobba**. *Scuol. c.*, janv. 07.
1 BODIO, L. L'opera scientifica di Augusto **Bosco**. *R. it. Sociol.*, X, 5-6, sept.-déc. 06.

| **Brunetière**, Ferdinand. Sur le chemin de la croyance. Pages inédites. *R. Fr.*, avril 07.
| Cartier, J. **Brunetière** apologiste. *R. prat. d'apol.*, 1er avril, mai 07.
| Chervoillot, Louis. Veuillot et **Brunetière**. *Et.*, 5 juin 07.
| Chollet, J. A. La théologie de M. **Brunetière**. *R. sc. eccl.* et *Sci. c.*, février 07.
| Connolly, P. J. Ferdinand **Brunetière** as critic and man of letters. *Dubl. R.*, july 07.
| Giraud, V. **Brunetière**, notes et souvenirs. Paris, Bloud, 07.
| Maisonneuve, Louis. La philosophie religieuse de M. **Brunetière**. *Bu. l. eccl.*, février 07.
| Meda, F. Ferdinando **Brunetière**. *Scuol. c.*, mars 07.
| Suau, Pierre. Ferdinand **Brunetière**. *Et.*, 5 janvier 07.
| Van den Bosch, F. Ferdinand **Brunetière**. *R. gén.*, août 07.
| Gentile, G. Giordano **Bruno** nella storia della cultura. Palermo, Sandron, 07.
| Troilo. La filosofia di Giordano **Bruno**. Torino. Bocca, 07.
| Faggi, A. **Cantoni** e Vico. *R. fil*, IX, V, nov.-déc. 06.
| Piazzi, A. Carlo **Cantoni** e l'educazione nazionale. *R. fil.*, IX, V, nov.-déc. 06.
| Varisco, B. C. **Cantoni** e la teoria della conoscenza. *R. fil.*, IX, V, nov.-déc. 06.
| Vidari, G. La morale di C. **Cantoni**. *R. fil.*, IX, V, nov.-déc. 06.
| Cunn, M. Six radical thinkers : Bentham, J. S. Mill, Cobden, **Carlyle**, Mazzini, Green. London, Arnold, 07.
| Lechalas, G. Sur un détail des travaux de M. **Claparède** concernant le témoignage. *R. mét. mor.*, juil. 07
| Cunn, M. Six radical thinkers : Bentham, J. S. Mill, **Cobden**, Carlyle, Mazzini, Green. London, Arnold, 07.
| Mentré, F. **Cournot**. Paris, Bloud, 07.
| Zuccante, G. S. Bernardo e gli ultimi canti del Paradiso (**Dante**). *R. fil.*, IX, V, nov.-déc. 06.
| Ankenbrand, L. **Darwins** Leben und Lehre. Leipzig, Leipziger Buchdruckerei, 07.
| Milhaud, G. **Descartes** et la loi des sinus. *R. gén. sci. pures et appliquées*, 30 mars 07.
| Prost, J. Essai sur l'atomisme dans la philosophie **cartésienne**. Paris, Paulin, 07.
| Spaulding, E. G. **Driesch**'s theory of vitalism (Discussion). *Ph. R.*, sept. 06.
| Gemelli, Tr. A. Le Kantisme de **Duns Scot** : du rôle de la volonté dans la philosophie de Duns Scot. *La Verna*, janvier 07.
| Mattiussi, Guido. Ancora la volontà nel pensiero del Venerabile **Duns Scoto**. *Scuol c.*, nov. 06.
| Minges, P. Parthenius. Beitrag sur Lehre des **Duns Scotus** über die Univokation des Seinsbegriffes. *Ph. Jahrb*, XX, 2, 07.
| Gonnet, Ph. Un manuel de perfection chez les anciens : **Epictète** et saint François de Sales. *Un. c.*, août 06.
| Weber, L. La morale d'**Epictète** et les besoins présents de l'enseignement moral. *R. mét. mor*, mai 07.
| Doering. **Feuerbachs** Straftheorie. Berlin, Reuther, 07.

I Fröhlich, F. **Fichtes** Reden an die deutsche Nation. Eine Untersuchung ihrer Entstehungsgeschichte. Berlin, Weidmann, 07.

I Gonnet, Ph. Un manuel de perfection chez les anciens: Epictète et saint **François de Sales**. *Un. c.*, août 06.

I Siebert, Otto. Die Erneuerung der **Friesschen** Schule. *Z. Ph. ph. Kr.*, 130, 2, 07.

I de Vregille, Pierre. **Galilée** et les Jésuites. *Ét.*, 20 février, 5 mars 07.

I Campari, Antonio. **Galuppi** e Kant nella dottrina morale. Conegliano, Graziani, 07.

I Cunn, M. Six radical thinkers: Bentham, J. S. Mill, Cobden, Carlyle, Mazzini, **Green**. London, Arnold, 07.

I Boelsche, Wilh. Ernst **Haeckel**. Ein Lebensbild. Berlin, Seemann Nachf., 07.

I Marcus, S. Ph. Monism ? Thoughts suggested by Prof. **Haeckel**'s Book « The riddle of the Universe », translated by R. W. Felkin. London, Rebman, 07.

I Schapire, Anna. Zu **Hebbels** Anschauungen über Kunst und künstlerisches Schaffen. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 2, 07.

I **Hegel**. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Universal-Bibliothek in Wiss. I, 07. Leipzig, Reclam, 07.

I Keim, A. **Helvetius**, sa vie et son œuvre. Paris, Alcan, 07.

I Wundt, Max. Die Philosophie des **Heraklit von Ephesus** im Zusammenhang mit der Kultur Ioniens. *Arch. G. Ph.*, XIII, 4,07.

I **Hume**, Davide. Dialogues concerning natural religion. Reprinted with an introduction by Bruce Mc Even. London, Blackwood, 07.

I Collière, Marcel. J. K. **Huysmans** et le mysticisme naturaliste. *Mercure de France*, 1er juin 07.

I Campari, Ant. Galuppi e **Kant** nella dottrina morale. Conegliano, Graziani, 07.

I Cassirer, Ernst. **Kant** und die moderne Mathematik (mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik). *Kantst.*, XII, 1, 07.

I Dauriac, L. Le crépuscule de la morale **kantienne**. *Ann. ph.* (Pillon), XIII, 06.

I Ewald, Osk. Die Grenzen des Empirismus und des Rationalismus in **Kants** Kritik der reinen Vernunft. *Kantst.*, XII, 1, 07.

I Galloway, George. What do religious thinkers owe to **Kant**? *Hibb. J.*, april 07.

I Gemelli, Tr. A. Le **Kantisme** de Duns Scot : du rôle de la volonté dans la philosophie de Duns Scot (en italien). *La Verna*, janvier 07.

I Glossner, Dr Mich. **Kant** der Philosoph des Protestantismus. *Jahrb. Ph. sp. Th.*, XXII, 1, 07.

I **Kant**, F. Fondements de la métaphysique des mœurs. Trad. nouvelle par V. Delbos. Paris, Delagrave, 07.

I **Kant**, F. Von der Macht des Gemütes. S. : Aus in Wiss. I, 07.

I Kuelpe, O. E. **Kant**: Darstellung und Würdigung. Leipzig, Teubner, 07.

I Medicus, Fritz. **Kant** und die gegenwärtige Aufgabe der Logik. *Kantst.*, XII, 1, 07.

I Oesterreich, K. **Kant** und die Metaphysik. Berlin, Reuther, 07.

I Rickert, Heinrich. Ueber **Kants** Lehre vom Schematismus der reinen Vernunft. Aus dem Nachlass von Walter Zschocke. *Kantst.*, XII, 2, 07.

I Staeps, H. Das Christusbild bei **Kant**. *Kantst.*, XII, 1, 07.
I Stange, C. Der Gedankengang der « Kritik der reinen Vernunft » (**Kant**). 3. Aufl. Leipzig, Dieterich, 07.
I Stölzle, R. Ist die Bezeichnung **Kant**-Laplacesche Hypothese berechtigt? *Ph. Jahrb.*, XX, 3, 07.
I Waterman, W. B. **Kant**'s Critic of Judgment. *Kantst.*, XII, 1, 07.
I Witten, R. Ueber die geschichtliche Bedingtheit **Kants**. *Arch. G. Ph.*, XIII, 4, 07.
I Calippe, Ch. L'évolution sociale de **Lamennais**. *Ann. ph. ch.*, juin 07.
I Maréchal, Chr. **Lamennais** et Lamartine. Paris, Bloud, 07.
I Stölzle, R. Ist die Bezeichnung Kant-**Laplacesche** Hypothese berechtigt? *Ph. Jahrb.*, XX, 3, 07.
I Moritz **Lazarus**' Lebenserinnerungen, bearbeitet von Nahida Lazarus und Alfred Leicht. Berlin, Reimer, 07.
I Falckenberg, Rich. Eine Textverwirrung in **Leibniz**' « Nouveaux Essais » bei Gerhardt. *Z. Ph. ph. Kr.*, 130, 2, 07.
I Milliet, P. Remarques sur la Monadologie (**Leibniz**). Paris, Jacques, 07.
I Cantella, Prof. Fr. G. **Leopardi** filosofo. Parte I : Le dottrine psicologiche. Palermo, Reber, 07.
I Löwenstamm, A. **Lotzes** Lehre vom Ding an sich und Ich an sich. Breslau, Koebner, 07.
I Sickel, Paul. Das Verhältnis des Pantheismus zum Theismus in **Lotzes** Lehre vom Absoluten. *Z. Ph. ph. Kr.*, 130, 2, 07.
I **Lucianus** edidit Nils Nilén. Vol. I. fasc. I und Prolegomenen. Leipzig, Teubner, 07.
I De Sarlo. La conoscenza scientifica secondo E. **Mach**. *Cultura fil.*, n° 1, 07.
I Hell, B. Ernst **Machs** Philosophie. Eine erkenntniskritische Studie über Wirklichkeit und Wert. Stuttgart, Fromman, 07.
I Correspondance de **Maine de Biran** avec M. de Gerando. *R. de Lille,* janvier, avril, mai 07.
I Legrand, G. Ampère et **Maine de Biran**. La théorie des rapports. *R. n.-s.*, mai 07.
I Cunn, M. Six radical thinkers: Bentham, J. S. Mill, Cobden, Carlyle, **Mazzini**, Green. London, Arnold, 07.
I Appel, Ernst. Leone **Medigos** Lehre vom Weltall und Verhältnis zu griechischen und zeitgenössischen Anschauungen. *Arch. G. Phil.*, XIII, 4, 07.
I Arnáiz, P. Marcelino. Mons. D. **Mercier**, Primado de Belgica. Su obra filosofica. *Ciud. D.*, 5 mars 06.
I Maisonneuve, L. Un cardinal philosophe : Mgr **Mercier**. *Bu. l. eccl.*, mai 07.
I Cunn, M. Six radical thinkers : Bentham, J. S. **Mill**, Cobden, Carlyle, Mazzini, Green. London, Arnold, 07.
I Kautsky, K. Thomas **More** und seine Utopie. 2. Aufl. Stuttgart, Dietz Nachf., 07.
I de Grandmaison, L. John Henry **Newman** considéré comme maître. *Ét.*, 5 janvier 07.
I Dimnet, E. **Newman** et l'intellectualisme. *Ann. ph. ch.*, juin 07.

I Farges, Albert. La crise de la certitude. Étude des bases de la connaissance et de la croyance avec la critique du Néo-Kantisme, du Pragmatisme, du **Newmanisme**. Paris, Berche et Tralin, 07.

I **Newman**. Grammaire de l'assentiment. Traduction et notes par G. Paris. Paris, Bloud, 07.

I Ward, Wilfrid. Two views of Cardinal **Newman**. *Dubl. R.*, july 07.

I Pacaud, A. La certitude religieuse d'après la philosophie d'**Ollé-Laprune**. *R. prat. d'Apol.*, juin 07.

I Strowski, Fortunat. **Pascal** et son temps, 1re partie : de Montaigne à Pascal. Paris, Plon, 07.

I Sichler, Albert. Ueber falsche Interpretation des kritischen Realismus und Beurteilung von O. **Pfisters** kritischen Transzendental-Realismus. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 2, 07.

I Martin, Jules. **Philon** : Collection des Grands Philosophes. Paris, Alcan, 07.

I Apelt, O. Der Wert des Lebens nach **Plato**. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 07.

I Brochard, V. Sur le « Banquet » de **Platon**. *Ann. ph.* (Pillon), XVII, 06.

I Dantu, G. L'éducation d'après **Platon**. Paris, Alcan, 07.

I Gonnet, Ph. Des mythes dans les dialogues de **Platon**. *Un. c.*, juin 07.

I Reuther, H. De Epinomide **Platonica**. Diss. Leipzig, 07.

I **Porphyrii** sententiae ad intelligibilia ducentes. Praefatus recensuit testimoniisque instruxit B. Mommert. Leipzig, Teubner, 07.

I Lorette, Pierre. Le système historique de **Renan**. *Demain*, 31 mai 07.

I Biamonti, Dr L. Saggio di interpretazione del concetto di ordine morale di ragione nel sistema **Romagnosiano**. Scansano, Tessitori, 07.

I d'Aguanno, G. **Romagnosi** filosofo e giurisconsulto. Parma, 07.

I Rossignoli, C. Antonio **Rosmini**, male a proposito difeso. *Scuol. c.*, mai 07.

I Delmont, Th. Le « **Rousseau** » de M. Jules Lemaître. *R. de Lille*, mai 07.

I Parodi, D. La croisade contre J.-J. **Rousseau**. *R. du Mo.*, 10 juin 07.

I Roure, Lucien. La religion de J.-J. **Rousseau**. *Ét.*, 5 juin 07.

I **Rousseau**, J.-J. Pages choisies. Paris, Colin, 07.

I Wilmotte, M. **Rousseau** et ses récents critiques. *R. de Belgique*, juillet 07.

I **Schopenhauer**. Seine Persönlichkeit in seinen Werken. S. : Aus in Wiss. I, 07.

I **Schopenhauer**, A. Philosophie et philosophes. Trad. de l'allemand par A. Dietrich. Paris, Alcan, 07.

I Sneghirev, A. Vladimir **Solovev** et son idéal religieux et moral (en russe). *Viera i Razum*, nos 17, 18, 06.

I Duguet, Ch. Herbert **Spencer** d'après son autobiographie. *R. des Idées*, 15 juin 07.

I Stadler, Aug. Herbert **Spencer**. Zürcher Rathaus-Vortrag gehalten am 6. Dezember 1906. Zürich, Müller, 07.

I Appuhn, Ch. Œuvres de **Spinoza**, trad. et annotées. Paris, Garnier, 07.

1 Baensch, Otto. Die Entwicklung des Seelenbegriffs bei **Spinoza** als Grundlage für das Verständnis seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute. *Arch. G. Ph.*, XIII, 4, 07.

1 Freudenthal. Ueber die Entwicklung der Lehre vom psychophysischen Parallelismus bei **Spinoza**. *Arch. ges. Ps.*, IX, I, 07.

1 Gans, M. **Spinozismus**. Ein Beitrag zur Psychologie und Kulturgeschichte des Philosophierens. Wien, Lenobl, 07.

1 Menzel. **Spinoza** in der deutschen Staatslehre der Gegenwart. *Jahrb. f. Gezetzgebung, Verwaltung u. Volkswirtschaft*, XXXI, 2, 07.

1 Delfour. Nouvelles lettres de **Taine**. *Un. c.*, juin 07.

1 Bonfiglioli, G. La morale di **Tertulliano** nei suoi rapporti colla filosofia stoica. *R. fil.*, X, 2, marzo-aprile 07.

1 Rolfes, Dr Eug. Zum Gottesbeweis des hl. **Thomas**. Herrn Prof. Simon Weber in Freiburg zur Erwiderung. *Jahrb. Ph. sp. Th.*, XXII, 1, 07.

1 Lopatine, L. M. Le prince **Troubetzkoï** et son système philosophique. *Voprosy filosofii i psykhologii*, XVII, 1, 06.

1 Melioranski, B. La philosophie théorique du prince S. N. **Troubetzkoï**. *Voprosy filosofii i psykhologii*, XVII, 2, 06.

1 Faggi, A. Cantoni e **Vico**. *R. fil.*, IX, V, nov.-déc. 06.

1 Strauss, D. F. **Voltaire**. Mit einer Einleitung van Sakmann. Frankfurt a M., Neuer Frankfurter Verlag, 07.

1 Chtcheglov, J. Les théories de la philosophie religieuse de E. **von Hartmann**. *Viera i Razum*, nos 17-19, 06.

1 Drews, A. Das Lebenswerk Ed. **von Hartmanns**. Leipzig, Thomas, 07.

1 **von Hartmann**, Ed. System der Philosophie im Grundriss. I. Bd. : Grundriss der Erkenntnislehre. Bad Sachsa, Haacke, 07.

1 Sichler, Albert. Ueber falsche Interpretation des kritischen Realismus **Wundts** und Beurteilung von O. Pfisters kritischen Transzendental-Realismus. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 2, 07.

1 Hamelin, O. Sur un point du troisième argument de **Zénon** contre le mouvement. *Ann. ph.* (Pillon), XVII, 06.

2. Philosophie de la religion. — Théodicée.

1 : 2(01) Galloway, George. What do religious thinkers owe to Kant ? *Hibb. J.*, april 07.

1 : 2(01) Kertz. Die Religionsphilosophie Tieftrunks. Berlin, Reuther, 07.

1 : 2(01) Lyon, G. Enseignement et religion. Paris, Alcan, 07.

1 : 2(01) Rifaux, Dr M. Les conditions du retour au catholicisme, enquête philosophique et religieuse. Paris, Plon, 07.

21,1 Schiffmacher, E. L'idée de Dieu et l'idée de Cosmos. *R. de ph.*, juin 07.

21,2 Blewett, G. J. The study of nature and the vision of God, with other essays in philosophy. Toronto, Briggs, 07.

21,2 Garvie, Alfred E. Personality in God, Christ, Man. *Hibb. J.*, april 07.

21,2 Halleux, Jean. Les preuves de l'existence de Dieu. A propos d'un livre sur l'existence de Dieu. *R. n.-s.*, mai 07.

21,2 JONES, Henry. Divine immanence. *Hibb. J.*, july 07.
21,2 MC GIFFERT, A. C. Divine immanence and the christian purpose. *Hibb. J.*, july 07.
21,2 MEYER, C. Ueberwindung der Gottesidee. Frankfurt a. M., Meyer, 07.
21,2 LE ROY, E. Comment se pose le problème de Dieu. *R. mét. mor.*, juil. 07.
21,2 ROLFES, D[r] Eug. Zum Gottesbeweis des hl. Thomas. Herrn Prof. Simon Weber in Freiburg zur Erwiderung. *Jahrb. Ph. sp. Th.*, XXII, 1, 07.
21,2 WALKER, Leslie J. The nature of incompatibility. *Mind*, july 07.
21,2(09) KAESTNER, A. Geschichte des teleologischen Gottesbeweises von der Renaissance bis zur Aufklärung. Leipzig, Stiehl, 07.
211 MACAULAY, J. H. Chambers. The new theism (Discussion). *Hibb. J.*, april 07.
213 PAULESCO, D[r]. La finalité, le matérialisme. Ame et Dieu. Paris, Bloud, 07.
219,12 DE SAILLY, Bern. La notion et le rôle du miracle. *Ann. ph. ch.*, juil. 07.
219,12 RYLE, R. J. The neurotic theory of the miracles of healing. *Hibb. J.*, april 07.

3. Philosophie des sciences sociales.

1 : 3(01) BASCH. Thèse : Démocratie. Discussion : MM. Berthelot, Darlu, etc. *Bu. S. fr. ph.*, mars 07.
1 : 3(01) BOUGLÉ, C. Qu'est-ce que la sociologie ? Paris, Alcan, 07.
1 : 3(01) CARREL, F. Has sociology a moral basis ? *Int. J. Eth.*, july 07.
1 : 3(01) CHIDE, A. La conscience sociale : catégories logiques. *R. ph.*, juil. 07.
1 : 3(01) GUMPLOWICZ, L. La concezione naturalistica dell' universo e la sociologia. *R. it. Sociol.*, XI, 1, 07.
1 : 3(01) LEIGHTON, J. A. Ethics, sociology and personality. *Ph. R.*, sept. 06.
1 : 3(01) PAGANO, A. La teoria della conoscenza e le sue attinenze con lo studio della società. *R. it. Sociol.*, XI, 2, 07.
1 : 3(01) WUNDT. Die Anfänge der Gesellschaft. *Ps. Stud.*, III, 1, 07.

33. Economie politique.

1 : 33(01) CROCE, Benedetto. Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell' economia. Napoli, Giannini, 07.
1 : 33(01) : 17 SORLEY, W. R. Ethical aspects of economics. *Int. J. Eth*, april, july 07.

34. Philosophie du droit.

1 : 34(01) CLAPARÈDE, E. La capacité du bon témoignage. *R. mét. mor.*, juil. 07.

1 : 34(01) Bonacci, Aless. L'orientazione psicologica dell'etica e della filosofia del diritto. Perugia, Bartelli, 07.
1 : 34(01) Croce, Benedetto. Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia. Napoli, Giannini, 07.
1 : 34(01) de Farias Brito, R. A verdade como regra das acçôes, ensaio de philosophia moral como introducçao ao estudo de direito. Para, 05.
1 : 34(01) Lechalas, G. Sur un détail des travaux de M. Claparède concernant le témoignage. *R. mét. mor.*, juil. 07.
1 : 34(01) Mallieux, F. La méthode des jurisconsultes. *R. mét. mor.*, juillet 07.
1 : 34(01) Mazzarella, G. Il metodo negli studi di etnologia giuridica. *R. it. Sociol.*, X, 5-6, 06.
1 : 343(01) Berolzheimer, F. System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. V. Bd. : Strafrechtsphilosophie und Strafrechtsreform. München, Beck, 07.
1 : 343(01) Montuori, R. Dualismo biologico e limiti della responsabilità penale. *R. fil.*, X, 2, marzo-aprile 07.

37. Pédagogie.

1 : 37(01) Caló. Per una scienza dell'educazione. *Cultura fil.*, n° 1, 07.
1 : 37(01) Jahn. Die Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik. Leipzig, Dürr, 07.
1 : 37(01) Lyon, G. Enseignement et religion. Paris, Alcan, 07.
1 : 37(01) Piazzi, A. Carlo Cantoni e l'educazione nazionale. *R. fil.*, IX, V, nov.-déc. 06.
1 : 37(02) Marchesini, Giov. Corso sistematico di pedagogia generale. Rome, Paravia, 07.
1 : 37(09) Siebert, Otto. Die Erneuerung der Friesschen Schule. *Z. Ph. ph. Kr.*, 130, 2, 07.

4. Philologie.

1 : 4(01) de la Grasserie, Raoul. Etude scientifique sur l'argot et le parler populaire. Paris, Daragon, 07.
1 :4(01) Meyer, Rich. M. Bemperlein und Gemperlein. Eine lautsymbolische Studie. *Z. Aesth. u. allg. Kunstwis.*, II, 3, 07.

5-6. Philosophie des sciences.

1 : 5(01) Villa, G. Filosofia e Scienza. *R. fil.*, IX, V, nov.-déc. 05.
1 : 5(01) Wake. Vortex philosophy or the geometry of science. Chicago, 07.
1 : 51(01) Bauch, Bruno. Erfahrung und Geometrie in ihrem erkenntnistheoretischen Verhältnis. *Kantstud.*, XII, 2, 07.
1 : 51(01) Borel, E. La logique et l'intuition en mathématiques. *R. mét. mor.*, mai 07.
1 : 51(01) Cassirer, Ernst. Kant und die moderne Mathematik (mit Bezug auf B. Russells und L. Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik). *Kantst.*, XII, 1, 07.

1 : 51(01) de Pesloüan, C. Lucas. Sur les fondements de l'arithmétique. *R. de ph.*, juin, août 07.
1 : 51(01) Laisant, C. A. La mathématique. Philosophie. Enseignement. 2e éd. Paris, 07.
1 : 51(01) Marchal, Rob. De quelques arguments des hypergéomètres. A propos d'un livre récent. *Et.*, 5 mars 07.
1 : 52(01) de Keiserling, H. Essai critique sur le système du monde. Trad. de l'allemand. Paris, Fisbacher, 07.
1 : 52(01) Delfino, V. Atomos y astros. Madrid, Sempere, 07.
1 : 53(01) Lechalas, G. La théorie physique. *Ann. ph. ch.*, mai 07.
1 : 53(01) Rey, A. La théorie de la physique chez les physiciens contemporains. Paris, Alcan, 07.
1 : 54(01) Aliotta. L'idea di evoluzione nella chimica. *Cultura fil.*, n° 1, 07.
1 : 54(01) Von der Pfordten, Otto. Der Erkenntniswert der chemischen Synthese. *Z. Ph. ph. Kr.*, 130, 2, 07.
1 : 54(01) Wald. Das nächste Problem der Chemie. *Ann. Naturph.*
1 : 57(01) Burckhardt, R. Biologie und Humanismus. Jena, Diederichs, 07.
1 : 57(01) Gersunz, R. Bodensatz des Lebens. Wien, Heller, 07.
1 : 57(01). Montuori, R. Dualismo biologico e limiti della responsabilità penale. *R. fil.*, X, 2, marzo-aprile 07.
1 : 57(01) Paulesco, Dr. La finalité, le matérialisme. Ame et Dieu. Paris, Bloud, 07.
1 : 57(01) Rodrigo y Fierro, P. Sabino. Los cristales y las celulas. *Ciud. D.*, 5 nov., 5 déc. 05.
1 : 57(01) Saleeby, C. Biological Philosophy. London, Jack, 07.
1 : 57(01) Serra, L. Sulle tracce della vita. Roma, Lux, 07.
1 : 57(01) Spaulding, E. G. Driesch's theory of vitalism (Discussion). *Ph. R.*, sept. 06.
1 : 58(01) Bonnier, G. La double individualité du végétal. *Ann. ps.*, XVII, 07.

7 et 8. Philosophie des beaux-arts.

1 : 8 (01) Lehmann, Rudolf. Ziele und Schranken der modernen Poetik. *Z. Aesth. u. allg. Kunstwis.*, II, 3, 07.

9. Philosophie de l'histoire.

1 : 9(01) Bernheim, Ernesto. La storiografia e la filosofia della storia. Trad. di P. Barbati. Milano, Sandron, 07.
1 : 9(01) Greulich, H. Die materialistische Geschichtsauffassung. 2. Aufl. Berlin, Buchh. *Vorwärts*, 07.
1 : 9(01) Jacob, B. Le matérialisme historique. *R. mét. mor.*, juillet 07.

SOMMAIRE

A ce numéro est annexé comme supplément gratuit le quarante-neuvième fascicule du **Sommaire idéologique des ouvrages et revues de Philosophie.**

Tout ce qui concerne la rédaction doit être adressé à M. DE WULF, secrétaire du Comité de rédaction, ou à M. L. NOËL, secrétaire-adjoint, 1, rue des Flamands, Louvain (Belgique).

AVIS A NOS ABONNÉS

COLLECTION DE LA REVUE NÉO-SCOLASTIQUE

Année 1894 (rare) 15 francs le volume
» 1895 » » » »
» 1896 » » » »

Les années 1897 à 1905 sont laissées provisoirement à 8 francs le volume pris séparément, à 7 frs pris par groupes de trois volumes.

Le port est à charge de l'acheteur. — Franco de port par cinq volumes.

L'ANNÉE PSYCHOLOGIQUE

dirigée par Alfred BINET

Secrétaire de la rédaction : LARGUIER DES BANCELS

(ANNÉE 1907)

Un volume in-8°, nombreuses figures. Prix : **15** francs (franco).

TABLE DES MATIÈRES.

PARIS. — LIBRAIRIE MASSON ET Cie

120, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 120

La Librairie Masson met également en vente les tomes X, XI et XII de « l'Année Psychologique ».

Quatorzième année N° 4 Novembre 1907

Revue Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Fondateur : D. MERCIER

Secrétaire de la Rédaction : M. DE WULF



N° 56 de la collection

LOUVAIN

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

1, rue des Flamands, 1

PARIS, Félix Alcan, Boulevard St-Germain, 108. — LONDRES, Burns et Oates, 18, Orchard Street,
TORINO, Carlo Clausen, 1, via Po.

AVIS IMPORTANT

Les quittances pour l'abonnement de 1908 seront mises en circulation en Belgique, vers le milieu de janvier 1908. Nous prions instamment nos abonnés de l'étranger de nous faire parvenir sans retard un mandat-poste de 12 francs ou une valeur équivalente en banque.

XIII.

LE PROBLÈME DE DIEU,

D'APRÈS LA PHILOSOPHIE NOUVELLE.

On a déjà signalé dans cette Revue [1]) l'importance actuelle du mouvement pragmatiste ou humaniste ; dernièrement encore une lettre de France, « *Pour l'intellectualisme* » [2]), protestait en termes amers contre l'engouement de nos voisins pour les théories novatrices.

Pas de périodiques qui ne leur consacrent désormais un article ou un bulletin.

Ce mouvement, on le sait, est issu du subjectivisme kantien rendant nécessaire, pour sauver du naufrage les bases de la vie morale et religieuse, un primat de la volonté ou de la raison pratique sur l'intelligence théorique. Sentant vivement les dangers d'une critique qui logiquement devrait aboutir au scepticisme, nos philosophes néokantiens s'appliquent à mettre en pleine lumière les exigences, les besoins de la vie et du sentiment. Professant un mépris grandissant pour la métaphysique traditionnelle et même pour toute philosophie intellectualiste, ils ont la prétention d'asseoir la certitude de l'existence de Dieu, non plus sur des raisonnements, sur des abstractions, mais sur une expérience vécue.

Nombreuses, d'autre part, sont actuellement les publications traitant de cette question capitale entre toutes en

[1]) L. Noël, *Bulletin d'épistémologie*. R. Néo-Scolastique, mai 1907, p. 238.
[2]) Cl. Besse, R. Néo-Scolastique, août 1907, pp. 281 et suiv.

philosophie : Pouvons-nous savoir si Dieu existe ? Devons-nous, dans l'orientation de notre vie, tenir compte de cette existence et comment ? [1]). M. Le Roy, un des représentants les plus autorisés de la philosophie nouvelle, celui-là même qui lui a donné son nom, vient de nous faire dans la *Revue de métaphysique et de morale* [2]) (mars et juillet 1907), sous le titre : *Comment se pose le problème de Dieu ?* une critique très serrée des preuves traditionnelles, posant après cela les jalons qui indiquent comment on arrive à affirmer ou plutôt à constituer l'affirmation de l'existence de Dieu.

[1]) Dans cette *Revue* même, M. le professeur Halleux vient de terminer un examen critique du livre de M. Sertillange: *Les sources de la croyance en Dieu* (Libr. acad. Périn, Paris). Dernièrement M. Piat fit paraître chez Alcan (Paris, 1907) un livre intitulé : *De la croyance en Dieu*, dans le but de « faire tomber quelques-uns des obstacles qui s'opposent à l'élan naturel vers la foi d'une foule de personnes honnêtes et cultivées dont la critique a plus ou moins affaibli les convictions religieuses ». M. Ballerini vient de rééditer à Florence son livre *Il principio di causalità e l'esistenza di Dio di fronte alla scienza moderna* (seconde édition augmentée, 1908. Libr. edit. fiorentina).

Les articles de revues se groupent autour de deux orientations principales : la notion de l'analogie appliquée à Dieu et l'infinité divine. Signalons, sans prétention d'être complet, une étude de M. Sertillange sur *L'agnosticisme et l'anthropomorphisme* (Rev. de phil., août 1906). M. Gardair y répondit dans son article *L'Etre divin (Ibid.,* 1906, p. 599). Il y eut également à ce propos un article dans la Pensée contemporaine d'avril 1906. M. Gardair écrivit encore : *La transcendance de Dieu (Ibid.* février 1907), avec une réponse de M. Sertillange. A signaler encore dans la même Revue de philosophie, Schiffmaker, *L'idée de Dieu et l'idée de* Κοσμος ; dans les Etudes du 20 avril 1906 : *L'existence d'un Dieu personnel.*

A propos de l'infinitude, un article du comte Domet de Vorges, *Dieu infini* (Rev. de phil., déc. 1906), en réponse à un article (1906, p. 647) où M. Dessoulavy examinait avec une bienveillance marquée, sous le titre : *Le Dieu fini ; quelques considérations sur l'infini catégorématique*, les idées de l'humaniste Schiller. Le P. Garrigou-Lagrange y répondit également dans la Revue des sciences philosophiques et théologiques (avril 1907), et M. Gardair dans la Revue de philosophie (oct. 1907). A signaler aussi comme se rattachant à la question qui nous occupe, un article du P. Blanche : *Un essai de synthèse pragmatiste : l'humanisme* (Rev. des sciences phil. et théol., juillet 1907, p. 445) et surtout les trois articles de M. de Tonquédec dans les Etudes (30 mars, 5 juillet, 5 août 1907) : *La notion de vérité dans la philosophie nouvelle*, p. 4. Voir aussi : La Pensée contemporaine, 25 octobre 1907, *La nouvelle théologie promise par l'auteur de Dogme et critique.* Il est à remarquer qu'actuellement l'on ne met pas en doute l'existence d'un absolu, d'un inconditionné, mais que l'on discute seulement la question de son immanence ou de sa transcendance, de son caractère personnel ou impersonnel, substantiel ou phénoménal.

[2]) Ces articles viennent d'être réunis en brochure.

L'importance de ces articles où se trouvent condensées en formules saisissantes, claires, concises, les objections contemporaines contre l'existence d'un Dieu infini, personnel et transcendant, nous a engagé à en faire ici même une analyse précise.

Comme nous voudrions autant que possible conserver aux difficultés leur originalité, on nous pardonnera le nombre et la longueur de nos citations. Notre but est de montrer sous quelle forme particulière doit se poser le problème de Dieu et sur quels points particuliers il convient d'insister.

Dans la première partie de notre étude nous ferons connaître l'attaque et, l'occasion s'en présentant, nous tâcherons de donner la riposte. Ce travail, il est vrai, a déjà été fait et bien fait dans la *Revue thomiste* de juillet dernier par le R. P. Garrigou-Lagrange. En outre, la façon dont M. Halleux a présenté ici même, à l'encontre du matérialisme, du monisme panthéistique, du positivisme de Stuart Mill et de Spencer, les arguments traditionnels, les met également à l'abri de la plupart des critiques. Nous croyons néanmoins, tant est grand l'intérêt de la question, ne pas faire œuvre inutile en présentant avec un peu de développement les difficultés de M. Le Roy. Peut-être parviendrons-nous à dissiper quelques préjugés ou malentendus.

M. Le Roy écrit quelque part : « Si quelqu'un fait loyalement l'effort de nous comprendre et nous expose ensuite en pleine droiture ses objections et ses difficultés, celui-là est notre ami. »

Non seulement nous avons fait un effort loyal pour comprendre le système de M. Le Roy, mais nous nous efforçons de l'exposer, au moins en ce qui regarde la théodicée, de façon à ce qu'il soit compris. Si, après cela, nous ne jugeons pas devoir sacrifier comme surannée une seule des preuves thomistes de l'existence de Dieu, on ne nous accusera pas de parti pris ou d'ignorance affectée.

Dans la seconde partie de cette étude, il restera à montrer que l'expérience vécue d'une tendance vers le Parfait dont parle la philosophie nouvelle est impuissante à constituer l'affirmation du vrai Dieu, Perfection infinie et créatrice de tout ce qui n'est pas elle. Après la considération de cet aspect négatif et puis positif de la question, nous serons en droit de conclure que la nouvelle philosophie ne remplace en aucune façon ce qu'à tort, du reste, elle se figurait avoir détruit.

Quelques considérations générales [1]) s'imposent d'abord.

Dans son ensemble, l'œuvre de M. Le Roy [2]) se présente comme une réaction de l'esprit religieux, moral, sur l'esprit scientifique. Celui-ci supprimait les dogmes pour tout réduire à un mécanisme universel. S'inspirant des critiques de MM. Poincarré, Duhem, Milhaud et du contingentisme de Boutroux, M. Le Roy montre dans les principes scientifiques des produits artificiels de l'esprit. Fidèle à la philosophie bergsonienne, il ne voit de réalité

[1]) Cfr. J. Wilbois, *La pensée catholique en France au commencement du XXe siècle* (R. de mét. et de mor., mai 1907, pp. 392 et 393).

[2]) R. de mét. et de mor., *Science et philosophie* (juil., sept., nov. 1899, janvier 1900) : 1) Les données du sens commun ; 2) L'organisation scientifique ; l'intuition philosophique.

Un positivisme nouveau (mars 1901).

Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie (mai et juillet 1901) : 1) Introduction ; 2) Questions de méthode de l'intellectualisme. Qu'est-ce que vivre sa pensée ? Que la nouvelle critique n'est pas un scepticisme ; 3) Esquisse d'une théorie de la matière.

Sur la logique de l'invention (mars 1905).

Enfin les articles montrant comment se pose le problème de Dieu (mars et mai 1907).

Bibliothèque du Congrès intern. de phil. (tome I, Paris, Colin, 1900) : *La science positive et les philosophes de la liberté.*

Annales de phil. chrét., *Essai sur la notion de miracle* (oct., nov., décembre 1906). *Correspondance de l'union pour la vérité* (no 1, 1906). *Sur la notion de vérité. Bulletin de la Société française de philosophie. De la valeur objective des lois physiques* (S. 28, mars 1901). *Discussion sur les éléments chrétiens de la conscience contemporaine* (séance du 30 janvier 1902). *La notion de liberté morale* (séance du 26 févr. 1903). *Idéalisme et positivisme* (séance du 25 février 1904).

Enfin *Dogme et critique* que l'autorité ecclésiastique a mis à l'index (Bloud et Cie, 3e éd., 1907). L'article qui en fut l'occasion : *Qu'est-ce qu'un dogme ?* (Quinzaine, 16 avril 1905) fut suivi d'une longue polémique dans différents journaux et revues. Cfr. *Dogme et critique*, pp. 361 et sqq.

que dans un *élan vital* conscient à des degrés divers ; que dans l'évolution, le devenir, le mouvement de ce que, précisant l'expression de son maître, il appelle la *Pensée-Action*. C'est dans l'acte d'invention seulement, et non dans un acte de pure réflexion contemplative comme l'a toujours cru la philosophie intellectualiste [1]), que se saisit, que se découvre dans sa création même le réel. Or pour inventer il faut de véritables qualités morales. C'est ainsi que, bien comprise, la science loin de nuire à la foi lui prépare la voie. Les sciences particulières mènent à la philosophie qui ne s'épanouit à son tour que dans la religion.

La note fondamentale de la nouvelle philosophie est d'être un idéalisme intégral [2]). La pensée ne peut atteindre qu'elle-même, nous dit-on, elle ignore qu'il y ait ou non un réel objectif ; le connût-elle, elle ne saurait rien en dire. Il n'y a donc de réel que la *pensée en acte*, que la *Pensée-Action ;* pas d'objet qui s'oppose à elle, qui termine la pensée comme distinct d'elle-même, pas de sujet pensant, de substance pensante. Le réel est la pensée en acte de devenir, de se produire. Le discours, les idées, les concepts traduisent mal, dénaturent la réalité en la morcelant en vue de l'action pratique. C'est ce que nous fait découvrir l'intuition philosophique, saisie immédiate du réel.

Que penser de ces allures pragmatistes ? A différents endroits de ses œuvres, M. Le Roy prend soin de distinguer sa philosophie de celle des pragmatistes anglais. Il *veut* conserver la notion de vérité ; il a la *prétention* de satisfaire le côté intellectuel de notre être.

« On voudra bien remarquer la différence entre la doctrine que je défends et le pragmatisme anglais contemporain, écrit-il dans *Dogme et critique*, pp. 331 et 332. Celui-ci, semble-t-il, substitue en somme au souci de la

[1]) Wilbois, *art. cit.*, p. 393.
[2]) Cfr. de Tonquédec, *La notion de la vérité dans la Philos. nouvelle* (Etudes, 20 mars 1907 passim) et *la critique* dans les Etudes du 5 juillet et du 5 août 1907.

vérité une préoccupation de simple utilité. Je ne propose rien de pareil. Tout ce que je dis, c'est qu'en l'espèce la recherche du vrai doit être agie et vécue autant que pensée, que le discernement ne peut s'opérer ici que *par expérience*, par épreuve de mise en pratique, bref, par un essai de réalisation effective. *L'évidence ne précède pas l'adhésion*, ne s'achève pas avant et sans elle ; évidence et adhésion se supposent réciproquement. A chaque instant, pour pouvoir aller plus loin, il faut conformer sa conduite à ce qu'on a déjà saisi. On ne continue à voir et surtout on ne voit davantage qu'à ce prix, comme on ne peut découvrir certains sommets qu'après en avoir gravi d'autres. L'intelligence ne saurait prendre les devants sur l'action, car nous avons affaire à des réalités d'ordre moral qui ne peuvent être perçues que pour autant qu'on les accepte et qu'on les vit. Ainsi l'exercice de la liberté est une *condition intérieure* de la genèse même des preuves ; il est requis pour que celles-ci se constituent, se développent et prennent toute leur force. »

Et en note il ajoute : « La certitude correspondante s'appelle certitude morale, nom qui désigne non pas un degré, mais un genre de certitude. »

Il revient sur cette idée dans son article : *Comment se pose le problème de Dieu ?* [1]). « Différemment du pragmatisme anglais, le pragmatisme auquel je me rallie *cherche* une vérité, mais pense que l'épreuve de rendement pratique est un moyen nécessaire de *vérification*. »

Reprenant un mot de M. Leuba à propos d'une enquête publiée dans le *Monist :* Dieu n'est pas connu, *he is used*, M. Le Roy continue : « Il ne peut être ici question que de certitude morale, nom qui désigne, je tiens à le redire, non pas un degré, mais un *genre* de certitude. Cette certitude est dite morale, d'abord parce qu'elle a pour objet une

[1]) Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu* (R. de mét. et de mor., juillet 1907, p. 507 en note et p. 506).

réalité morale, ensuite et surtout parce qu'elle *requiert des conditions morales.* On n'insistera jamais assez sur ses liens essentiels avec l'action affective, sur l'impuissance de la pure spéculation à l'engendrer. Voilà ou jamais le cas de tomber d'accord avec le pragmatisme. » Puis il reprend à son livre *Dogme et critique* les réserves que nous transcrivions plus haut.

Nous aurons à démêler dans la partie positive de notre travail la part de vérité qui se trouve dans ces assertions. Bornons-nous à montrer ici comment M. Le Roy prétend garder dans sa philosophie la notion de la vérité. Si l'action la précède, elle ne la fait point disparaître. « S'il faut vivre sa pensée, il faut aussi penser sa vie » [1]. *Action* n'a pas dans la philosophie nouvelle le sens restreint que beaucoup de ses adversaires lui supposent. Posséder la vérité, la vivre, est pour l'homme un besoin. Seulement on a le tort en général de vouloir la surprendre, la chercher dans des formules abstraites qui n'en sont qu'une approximation toujours déficiente et infidèle, qui sont comme autant de tangentes par rapport à la courbe qui constitue le réel et que l'intuition seule peut nous faire découvrir [2].

L'on peut donc prétendre, et tel est notre avis, que M. Le Roy résout mal le problème de la vérité, que les conditions morales nécessaires à sa découverte n'empêchent pas que seule l'évidence immédiate commande en dernière analyse notre assentiment, que la liberté n'intervient dans la solution des problèmes *de vérité* qu'indirectement pour commander ou non la considération des motifs, qu'en dépit de toute la liberté du monde tel objet s'impose à l'esprit coûte que coûte [3] ; on peut dire qu'en fin de compte la solution du problème de la vérité que M. Le Roy propose

[1]) Cfr. Wilbois, *La pensée catholique en France,* R. de mét. et de mor., juillet 1907, pp. 538-539
[2]) Cfr. *Dogme et critique*, pp. 355 et sqq.
[3]) Cfr. R. Sciences phil. et théol., juillet 1907. — P. Blanche, *Un essai de synthèse pragmatiste : l'humanisme.*

nous ramène aux excès de l'utilitarisme anglais, à mesurer le vrai au succès, à l'utile ; mais encore faut-il le montrer et en tout cas l'on ne peut nier que la philosophie nouvelle n'ait posé le problème de la vérité.

Un reproche plus grave que l'on a fait à la philosophie du devenir, c'est celui d'être phénoméniste *matérialiste*. L'opposition du rationalisme des Platon, des Aristote, des Descartes, des Leibniz et de la philosophie nouvelle serait l'opposition de la matière à l'idée. L'antique matière remonterait au premier plan et refoulerait l'idée. Toute norme intellectuelle disparaîtrait, la vérité ne garderait plus aucune signification qui l'élève au-dessus de l'expérience pure et simple. « Il n'y aurait qu'un devenir sans points fixes et sans lois où la pensée proprement dite ne se poserait que par une négation du réel. Le rôle de la philosophie serait de retrouver le sensible sous *l'intelligible mensonger qui le masque* et non, comme on disait autrefois, *l'intelligible sous le sensible qui le dissimule* » [1]).

Il est vrai que pour M. Le Roy le réel étant devenir et vie, le rationnel étant figé, composé de formes séparées et juxtaposables (le jugement procède en effet *componendo et dividendo*), ce dernier ne peut fidèlement traduire le premier, il le fausse, il le dénature. Il oublie que nous n'attribuons pas toujours aux réalités *notre façon* de les connaître, qu'une notion incomplète de la réalité n'est pas pour cela infidèle ; mais il ne prétend pourtant en aucune manière que l'intelligible qui recouvre le sensible et dont le philosophe doit se débarrasser ne soit qu'un mot général, qu'un *flatus vocis*, une abstraction sensible au sens de Taine [2]), que l'universel ne soit qu'un terme vague et imprécis, résidu des expériences passées et pure présomption pour les expériences à venir. Le système de M. Le Roy

[1]) *La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui.* R. de mét. et de mor., mars 1898. — Cfr. Garrigou-Lagrange, R. thom., *loc. cit.*, p. 314.
[2]) Cfr. Mercier, *Critériologie générale*, 4e édit., pp. 237 et sqq.

ne peut se ramener à ce *nominalisme*, à ce positivisme pur et simple, son esprit géométrique matérialisant tout, son anti-intellectualisme lui faisant perdre de vue la réalité de l'intelligence et de la pensée. Bien mieux, il appelle son système l'*idéalisme de la Pensée-Action*. L'esprit pour lui est vivant, il y a « cercle vicieux à le concevoir comme réductible à la raison pure » [1]). « La pensée fondement de l'existence, la pensée génératrice et première est la Pensée-Action, non la pensée-discours, c'est-à-dire la pensée comme effort d'invention créatrice, non comme un système de formes et de catégories » [2]).

« Cette pensée n'est donc pas la pensée purement intellectuelle qui constitue d'ordinaire l'objet exclusif de la philosophie critique. Voyons-y, écrit-il, l'activité *totale* de l'esprit. Si l'on emploie le mot *pensée*, c'est pour rappeler que cette activité est consciente, c'est-à-dire qu'elle a le caractère de pouvoir devenir lumineuse à elle-même, que même elle y tend. Et on ajoute que cette pensée est action afin de marquer qu'on l'envisage dans son dynamisme infini, non pas uniquement dans ses produits cristallisés » [3]). — « Il ne s'agit pas non plus de pensée purement individuelle ni même de pensée exclusivement humaine, car tout est *conscience* et par conséquent *pensée* à des degrés divers de tension. Il y aurait donc inintelligence complète à qualifier la doctrine qui va suivre par la note de subjectivisme. Il s'agit de la pensée en tant qu'activité créatrice, la même qui se manifeste dans l'invention générale et dans l'invention biologique » [4]).

La conscience sans doute n'est pas la pensée ; la pensée qui se manifeste dans une invention géniale et qui est intrinsèque à l'auteur, n'est pas la même que celle que

[1]) R. mét. et mor., juillet 1907. *Comment se pose le problème de Dieu*, p. 497.

[2]) *Ibid.*, p. 496, et cfr. Bull. Soc. fr. de phil., séance 25 févr. 1904. — Le Roy, *Logique de l'invention*, R. mét. et mor., mars 1905.

[3]) R. mét. et mor., juillet 1907, p. 493.

[4]) *Ibid.*, p. 492.

manifeste une évolution biologique et que l'on *démontre* devoir lui être extrinsèque ; l'objet propre de l'intelligence, de la pensée n'est pas elle-même comme inventant et créant sans fin, nous le verrons ; mais ce que nous voulons observer maintenant, c'est que M. Le Roy ne nie pas l'intelligence, la *Pensée-discours*, quoiqu'il se défie de ses opérations, qu'il *veut* que la *Pensée-action* atteigne en les constituant, en les créant, les phénomènes et que la Pensée ait l'intuition des phénomènes particuliers comme tels, que partant on ne peut en aucune manière l'accuser d'être phénoméniste matérialiste à la façon des nominalistes modernes.

Il y a un intéressant rapprochement à faire entre lui et ceux qu'on a appelés les nominalistes du moyen âge, Guillaume d'Occam en tête, qui seraient d'ailleurs, à bien plus juste titre, appelés, comme l'écrit M. De Wulf, *conceptualistes* [1]). Ils ne niaient pas, comme les nominalistes modernes, l'existence de concepts universels, ils accordaient à l'entendement le pouvoir de les engendrer et ne les considéraient pas comme de purs *flatus vocis* quoique parfois on leur attribue cette thèse. Ils admettaient la valeur *idéale* des concepts, la valeur analytique des jugements en matière nécessaire, mais déclaraient devoir ignorer leur valeur, leur objectivité *réelle*, ne sachant si dans la nature quelque chose correspondait à ces concepts et, si oui, dans quelle mesure précise. Seulement Occam échappait au subjectivisme qui paraît logique dans son système comme dans le kantisme, parce qu'il posait, outre la connaissance sensible qui ne perçoit que d'une façon vague et purement phénoménale, outre la connaissance intellectuelle abstractive, une connaissance intellectuelle *intuitive* percevant les substances. La représentation cognitive abstraite est pour lui un signe, un symbole, un terme *naturel* par opposition aux signes artificiels.

[1]) Cfr. *Histoire de la philosophie médiévale*, 2me édit. Louvain, 1905, pp. 161-163, 447-450. — Cfr. Mercier, *Critériologie générale*, 4e édit., pp. 292-293.

Cette philosophie terministe est donc nettement dogmatiste et pas critique. La connaissance intuitive pour Occam possède une entière objectivité, non pas au sens de l'idéalisme intégral que tout soit Pensée-action et pur devenir de représentations, mais en ce sens nettement scolastique que l'intelligence ait un objet, le réel, le moi et le non-moi, qu'elle atteint immédiatement dans l'intuition, bien que l'universel, l'objet de la pensée-discours ne puisse être rapporté à cette réalité que par une pure relation extérieure.

Les occamistes ne sont donc nominalistes que par leur opposition au réalisme, dans un sens purement négatif par conséquent. Tous les concepts ont pour eux le même contenu intrinsèque, sinon, disent-ils, il y aurait dans la nature autant de réalités que de concepts, ce qui est affirmé par le réalisme outré des Platoniciens. Dès lors, l'objet de la science n'est pas une réalité universelle, ce n'est pas non plus, comme le disent les réalistes modérés, l'universel *dans* le particulier, mais le terme universel en tant que rapportable *extrinsèquement* à une multitude d'individus de la nature. C'est ainsi que pour Occam la science reste en contact avec la réalité. Le problème que pose la philosophie terministe est celui de l'objectivité réelle du concept.

Malgré une *différence fondamentale* qui provient de l'affirmation *a priori* d'un idéalisme intégral et qui enferme la philosophie nouvelle dans la seule réalité de la Pensée-action, beaucoup de rapprochements sont à faire pourtant entre elle et la philosophie terministe.

Le problème qui se pose à propos de M. Le Roy est aussi celui de l'objectivité réelle du concept et pas du tout celui de son universalité, fruit de la Pensée-discours. Malgré son opposition à la philosophie du concept, M. Le Roy est donc beaucoup plus conceptualiste que les nominalistes modernes, qui nient l'objet de la Pensée-discours, l'universel et le ramènent à un mot général.

La Pensée-discours est un approchement successif de la

réalité, « propositions et systèmes sont des tangentes à la » vérité (*Dogme et crit.*, p. 355), tangentes qui indiquent mo» mentanément la direction de la courbe mais ne l'indiquent » jamais que momentanément. La vérité transparaît surtout » dans leur direction dynamique. »

Ce qui manque à la Philosophie nouvelle, c'est comme aux terministes le pont entre le concept et la réalité, mais ce qui lui manque en outre, c'est le moyen d'assigner à la Pensée-action son véritable objet. Celle-ci en effet ne se constitue pas, ne se crée pas, elle voit en dehors d'elle des objets purement idéaux ou réels, elle voit l'être et pas seulement le phénomène, le simple devenir, elle voit la liaison analytique des concepts.

Tout en posant la pensée en acte, en niant même toute autre réalité, M. Le Roy lui assigne à la fois une opération propre à une cause première transcendante : faire passer du non-être à l'être de la perfection, — ou propre aux sens : connaître le devenir, le continu mouvant sans rien ajouter à cette connaissance superficielle. De là son phénoménisme simpliste, ses attaches avec Héraclite, qui justifient l'accusation de matérialisme qu'on lui adresse, puisqu'il cherche à débarrasser le pur sensible, le simple devenir mouvant qu'affirment les positivistes, de l'intellectuel qui le dénature. En partant d'un extrême contraire, M. Le Roy, par les résultats auxquels il aboutit, semble donc fournir des armes à ses pires ennemis, les matérialistes.

Ces considérations générales posées, abordons l'étude des critiques que fait la philosophie nouvelle aux arguments traditionnels. Ces critiques, il est vrai, ne sont pas neuves. L'on y reconnaîtra aisément les vieilles difficultés des occamistes sur l'impossibilité pour la philosophie du concept d'étreindre la réalité, de nous conduire par conséquent à l'affirmation du réel qu'est Dieu. L'on y retrouvera également les objections des nominalistes modernes, celles des sens, en somme, qui constatent sans chercher le pour-

quoi, contre la raison qui ne se contente pas et ne peut se contenter de cette vue superficielle [1]).

Ce qu'il y a de propre aux critiques de M. Le Roy et ce qui nous engage à y arrêter l'attention de nos lecteurs, c'est qu'il les réunit comme en faisceau pour montrer dans les arguments traditionnels de l'existence de Dieu l'application soit implicite, soit explicite de postulats que ne peut plus admettre la mentalité contemporaine. Thomistes et modernistes ont une *Weltanschauung* différente. Les premiers serrent de près le sens commun, montrent réflexivement la portée objective réelle du concept, son pouvoir de nous renseigner fidèlement sur la réalité, posent des immobilités relatives dans l'évolution cosmique; les seconds considèrent l'idéalisme comme une conquête *définitive* de la critique contemporaine, la pensée est jugée *a priori* ne pouvoir point dépasser ses propres cadres, puisque tout est *représentation*, *pensée-action*, *élan vital ;* devant cette exigence on négligera les données immédiates de la conscience, qui nous découvre un objet opposé à la pensée, et nous fait saisir immédiatement un contenu qui s'impose à elle [2]).

Examen sommaire des critiques de M. Le Roy contre la théodicée traditionnelle.

M. Le Roy [3]) répartit en trois groupes les preuves classiques de l'existence de Dieu, d'après que l'on adopte pour point de départ et pour base de raisonnement le spectacle de la nature extérieure, le contenu de la conscience humaine ou les conditions *a priori* de la pensée. Dès l'abord, nous faisons des réserves sur cette façon de ranger parmi les preuves traditionnelles la preuve ontologique.

[1]) Cfr. Garrigou-Lagrange, Revue thomiste, juillet, p. 316.
[2]) Cfr. de Tonquédec, *La notion de la vérité dans la philosophie nouvelle* (Etudes, 5 juillet et 5 août 1907).
[3]) R. mét. et mor., 1907, p. 129.

Il est vrai que M. Le Roy classe beaucoup de choses sous cette rubrique, nous aurons à y faire des distinctions.

Preuves cosmologiques.

Argument « a motu ». — Commençons par l'examen des preuves cosmologiques et parmi celles-ci, par la preuve *a motu* que saint Thomas appelle, on le sait, *prima et manifestior via* [1]). L'on part du fait universel des changements de lieu, de qualité, de quantité ; l'on y applique le principe de causalité en se fondant sur une théorie du devenir. M. Le Roy se plaît à mettre sous les yeux de ses lecteurs le texte même de la *Somme théologique* [2]). « Il est admirablement significatif et révélateur, dit-il. On ne saurait trop le méditer car il réunit, met à nu et condense en formules saisissantes, presque sans exception, les divers postulats sur lesquels reposent les arguments d'ordre cosmologique. Une méthode, une attitude d'esprit sont là tout entières, justement celles qui nous rendent les vieilles preuves désormais inacceptables ... » Les principes de la démonstration précédente sont, pour quiconque a reçu la culture et la formation modernes de l'esprit, surtout en matière scientifique, plus obscurs en réalité que la conclusion même. Ce jeu déductif d'entités conceptuelles s'inspire d'une philosophie périmée à laquelle nous ne saurions plus revenir [3]). Et malicieusement l'auteur ajoute en note que cette preuve fut construite à une époque où personne ne ressentait le besoin de preuves [4]). On le voit, M. Le Roy pose bel et bien en adversaire de toute *philosophie* du concept.

Quels sont donc ces fameux postulats que conserve encore jusqu'ici la pensée commune, mais que les critiques

[1]) *Sum. Theol.* Iª, q. 2, art. 3, corp.
[2]) R. mét. et mor., *loc. cit.*, p. 131, mars 1907.
[3]) p. 132.
[4]) p. 131.

de la philosophie nouvelle doivent de plus en plus rejeter dans l'ombre ?

I.

C'est tout d'abord *la méthode de réification statique*. — Ce procédé consiste à réaliser, à cristalliser, à immobiliser dans la réalité différents états *(status)*. On suppose que la réalité soit composée de *substances immobiles* [1]) auxquelles accidentellement s'ajoute le mouvement. C'est là résoudre le mouvement en immobilités, négliger l'essentiel de la transformation, le passage même ; c'est substituer logiquement un état à un état sans considérer le devenir ; c'est voir le mouvement *in facto esse*, son résultat, et non point sa genèse, son *fieri*. Pour la philosophie traditionnelle, tout est statique dans le devenir : le sujet matériel qui devient, la fin qui sollicite à l'action, la cause motrice et enfin la perfection même qui s'ajoute par l'action et *qui est une forme* toute faite d'avance.

Or, affirmer le primat du statique sur le mouvement c'est de l'anthropomorphisme, qui représente non la réalité elle-même qui est *devenir continu* mais notre manière pratique d'agir sur elle [2]). Pratiquement on se demande où en est la chose qu'on étudie, *ce qu'elle est devenue* afin de voir ce qu'il faut en dire. La vraie méthode philosophique ne s'arrête pas à ces considérations *statiques* du sens commun. Elle commande tout au contraire de prendre comme réalité fondamentale le mouvement et de considérer l'immobilité comme réalité seconde, dérivée, comme limite purement idéale, irréelle, du mouvement qui seul existe.

« Avec des arrêts si nombreux soient-ils, dit Bergson, on ne fera jamais de la mobilité ; au lieu que si l'on se

[1]) Pages 132 et 133.
[2]) Cfr. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, R. mét. et mor., janvier 1903.

donne la mobilité, on peut par voie de diminution en tirer par la pensée autant d'arrêts qu'on voudra » [1]. La science elle-même d'ailleurs, après la philosophie, marche de plus en plus vers cette conception du mobile, du mouvant comme réalité fondamentale [2]. Conclusion : *Si tout mouvement doit s'expliquer en raison d'une immobilité, le principe suprême d'explication, et il en faut un, sera une immobilité suprême. Si au contraire, les choses sont mouvement par elles-mêmes, il n'y a plus à se demander comment elles le reçoivent.*

La question se ramène donc à la suivante : l'être peut-il *par soi être mouvement*, devenir, passage d'une perfection à une autre perfection, ou reçoit-il d'autrui ce mouvement, ce devenir, ce passage, et en fin de compte le reçoit-il d'un Absolu qui ne soit point, lui, devenir mais être, de par lui-même, possession pure d'une réalité inchangée ?

Remarquons tout d'abord que 1° la philosophie traditionnelle ne nie pas le devenir, le changement ; que la perfection acquise par le mouvement n'est pas faite d'avance, mais qu'elle sort de la potentialité même de l'être qui devient : *educitur e potentia materiae.* Nous constatons en nous-même le devenir *in fieri* et pas le devenu *in facto esse*, parce que nous avons conscience de notre activité dans la notion même de l'effort, nous nous y sentons cause agissante. Dans le monde extérieur, si nous suivons par notre effort musculaire une cause agissante, nous saisissons le mouvement *in fieri.* Sinon, nous inférons qu'il y a eu devenir par la succession de deux états dans un même être, par une augmentation de perfection.

2° A proprement parler, il n'est pas exact que par diminution, comme le dit Bergson, nous puissions tirer du

[1]) Bergson, *loc. cit.*
[2]) Page 134.

mobile autant d'arrêts que nous voulons. Ces arrêts sont relatifs. Dans le *mobile* la limite de l'immobilité est idéale, elle n'est jamais atteinte, on ne peut donc en inférer le primat du mobile. Mouvement et immobilité s'opposent comme deux états contradictoires, on ne peut obtenir l'un des deux sans que l'autre disparaisse.

Il importe de bien noter d'ailleurs qu'il y a deux sortes d'immobilités : l'une privative et l'autre transcendante ; tout comme il y a l'indivisibilité du point et celle qui est *en dehors du genre de l'étendue*, l'indivisibilité de l'esprit par exemple. L'être susceptible de varier dans sa perfection, participant à une évolution progressive ou régressive, trouve *sa perfection* dans le mouvement. Il est fait pour agir, pour passer de tel mouvement à tel autre, son immobilité est une privation, une imperfection. Que si nous prouvons l'existence d'un Absolu n'ayant en lui-même rien du devenir, étant son être et tout son être, nécessairement celui-là devra posséder d'une façon transcendante toute sa perfection, il sera immobile dans sa toute perfection, ce sera l'acte pur sans mélange de potentialité.

3° Si le principe de raison suffisante n'est pas une synthèse *a priori* de la pensée, s'il a une objectivité idéale, s'il s'applique aux phénomènes, il faut, pour trouver la raison suffisante d'un mouvement quelconque, d'une augmentation de perfection par exemple, remonter comme source définitive et adéquate de cette augmentation à un Absolu qui possède l'immobilité transcendante.

Qu'il y ait un Absolu, un nécessaire, la question est hors de conteste. M. Le Roy le place dans le devenir même, ou plutôt dans le tout qui devient, noumène sous-jacent de tous les phénomènes de devenir qui nous apparaissent. L'être serait devenir infini, croissance sans terme assignable, par le seul effort de l'être même qui devient ; l'infini du devenir progressif serait l'infini de la perfection, le fonds de l'être en un mot serait le devenir.

Si, un instant, nous voulons nous reporter à l'histoire

de la philosophie grecque, nous voyons cette idée du devenir frapper vivement les esprits ; l'évolution, le mouvement c'est ce que l'on remarque tout d'abord dans ce qu'on appelle le monde et en soi-même. Au nom du principe d'identité, Parménide nie le devenir [1]. L'être est ce qu'il est de par lui-même, dit-il, le non-être n'est pas. Or le devenir est un non-être, ce qui devient, *en tant que tel*, n'est pas [2]. Or rien ne vient de rien, donc le devenir ne peut pas être. Le mouvement, la variété, la multiplicité, tout cela est pure illusion. Posant le primat de l'être, de l'acte sur le devenir ou la puissance, Parménide déclare que tout est acte. De là *le panthéisme absorbant le multiple dans l'un, le devenir dans l'être, le monde en Dieu.*

Héraclite [3], lui, veut sauvegarder le devenir. Pour cela il nie le principe de contradiction. Le devenir est non-être ; or le devenir est, donc aussi le non-être ; ou plutôt rien n'est, tout devient. L'idéalisme hégélien pose aussi que le devenir est une contradiction réalisée. De cette affirmation du devenir comme seule réalité, l'être étant un fleuve qui n'est jamais égal à lui-même à deux moments de son cours, procède la négation du primat de l'être, du principe d'identité comme principe du réel, l'absorption de l'Être dans le devenir, de Dieu dans le monde. Ce que nous croyons être fixe est un point d'intersection où divers courants viennent s'entre-diviser.

Enfin, pour maintenir la valeur des principes d'identité et de causalité comme principes idéaux et s'appliquant aux choses, tout en ne méconnaissant pas le devenir et par conséquent le multiple, Aristote pose le passage de la puissance à l'acte, du non-être de telle perfection à son être, à sa possession, moyennant l'intervention d'une cause

[1] Friedr. Ueberweg, *Grundriss der Gesch. der Phil. des Alterthums,* pp. 80 et suiv. Berlin, 1903. — De Wulf, *Histoire de la philosophie*, p. 31.

[2] Cfr. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, pp. 320-321.

[3] Ueberweg, *Grundriss der Gesch. der Phil. des Alterthums*, 1903, p. 55.

qui soit purement en acte et partant transcendante par rapport au devenir. Voilà la nécessité du primat de l'immobile, de l'acte, sur le mobile ou la puissance. En effet, poser qu'un être se perfectionne ou, si vous le voulez, passe de tel mouvement à tel autre mouvement, de tel devenir à tel autre, c'est affirmer aussi en dehors de lui un être qui *le fasse passer* de la puissance à l'acte, de tel acte à tel autre, de tel état relativement immobile d'un être en devenir à tel autre stade de ce mouvement même. En effet, si l'être qui devient expliquait seul son devenir, ce même être, *formellement* le même, posséderait à la fois et ne posséderait pas la même perfection, ce qui est affirmer la compatibilité des contradictoires. Il la posséderait, puisqu'il se la donne et qu'on ne peut donner ce qu'on ne possède pas. Il ne la posséderait pas, puisqu'il doit l'acquérir. Il y a donc, en dernière analyse, nécessité de remonter pour expliquer le devenir à un être qui ne devienne pas lui-même, puisque pour devenir il postulerait un autre être ; à un être qui soit sa perfection immuable, qui ne change pas et ne puisse changer [1]). Donc l'Absolu, l'Être qui se suffit pleinement, l'inconditionné, le nécessaire et l'éternel par conséquent, ne peut être devenir pur, *a fortiori* il ne peut être l'infini du devenir, car ce serait multiplier à l'infini l'impossibilité même d'exister par soi.

Mais, dira-t-on, vous parlez d'être en devenir, de noumène qui devient. M. Le Roy n'admet que le devenir sans poser ni substance ni accident quelconque. D'intention sans doute, mais il arrive à M. Le Roy ce qui d'ailleurs est arrivé à tous les phénoménistes [2]), ils ne peuvent rester conséquents. Leur négation de la substance provient d'une « *ignorantia elenchi* » et eux-mêmes parlent de l'Être en

[1]) C'est ce qu'Aristote exprimait ainsi dans le *De Anima*, II, 5 : πάντα δε πάσχει και κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ και ἐνεργείᾳ ὄντος. Ἡ δ'ἁπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα ἡ του τετελεσμένου. *De Anima*, III, 7. Cfr. Mercier, *Métaph. gén.*, 4e édit., pp. 392 et sqq.

[2]) Cfr. Mercier, *Métaph. gén.*, 4e édit., pp. 276-277.

mouvement, du noumène sous-jacent aux phénomènes. Cet être évoluant, devenant, ne pourrait devenir s'il n'y avait rien de commun aux phénomènes successifs qui apparaissent. Cet élément stable persistant sous des manifestations changeantes, c'est ce que la philosophie traditionnelle appelle la *substance*.

L'idéalisme intégral de M. Le Roy ne peut donc longtemps se maintenir, il n'y a pas que du devenir phénoménal, il faut, à moins que le devenir lui-même ne disparaisse, que *quelque chose* devienne. Or ce quelque chose ne peut être l'Absolu, à moins d'établir la contradiction dans son sein et d'affirmer avec Héraclite et Hegel que le principe de contradiction n'est pas un principe réel, qu'au contraire le réel est contradictoire en soi. M. Le Roy ne recule pas devant cette alternative. Mais comment peut-il prétendre alors que les principes nous préparent à l'intuition philosophique, si tant est, comme il l'affirme, « qu'on ne démontre pas une réalité concrète, qu'on la perçoit, qu'elle n'est point objet d'analyse conceptuelle mais d'intuition vécue » [1]), si ces principes nous conduisent précisément à affirmer la contradiction dans la Pensée-Action elle-même, infini du devenir et activité créatrice ?

Va-t-il sacrifier à une intuition purement sensible les droits inaliénables de l'esprit ? Pourquoi, si l'on entend chercher Dieu par voie de démonstration, si pour expliquer un phénomène il ne suffit pas de le rattacher à un tout immanent mais s'il faut le relier finalement à un principe transcendant dont tout le reste est une participation, pourquoi ne découvre-t-on pas Dieu à titre de réalité « mais à titre de simple hypothèse explicative plus ou moins probablement conjecturée ?

» C'est que, nous répond-il, le raisonnement n'a de valeur que pour autant qu'il opère sur des concepts rigou-

[1]) R. mét. et mor., juillet 1907, p. 472.

reux. Or aucun de nos concepts, pas même ceux d'être ou de cause, ne s'applique proprement et univoquement à Dieu. Tout concept n'exprime de l'être qu'un mode *relatif* et *limité*. L'idée de cause n'a de signification nette qu'à l'intérieur de l'expérience. Dieu enfin demeure essentiellement incomparable, étant au-dessus de tout genre, incommensurable avec toute créature, transcendant à tout dénominateur commun dont l'accolade le réunirait à ce qui n'est pas lui. En un mot, Dieu n'est Dieu, c'est-à-dire premier principe et suprême source, qu'à la condition d'être pensé comme antérieur et supérieur à toutes les déterminations discursives, ineffable par conséquent et inconceptuel, si bien que n'est ici possible aucune définition initiale avec la précision requise pour le jeu du raisonnement. Il est vrai, ajoute l'auteur, que nos concepts ont par rapport à Dieu une valeur analogique mais infiniment déficiente, qui par conséquent ne peut se mesurer. Un raisonnement fondé sur elle est provisoire et conjectural, raisonnement de recherche réclamant un concours extrinsèque dont le principe ne se trouve que dans l'expérience » [1]).

Et puis, ce qui est plus grave encore: « Les preuves traditionnelles veulent établir en quelque sorte que Dieu n'a point le droit logique de n'exister pas! Elles posent une manière de fatum idéal, d'abstraite nécessité inconditionnelle comme antérieure et supérieure à Lui. C'est là un postulat gros d'athéisme, car Dieu doit dominer jusqu'à la nécessité logique. Affirmer Dieu c'est affirmer à la source première de tout une Liberté concrète, un Absolu qui transcende formes et catégories. Déduire Dieu équivaut donc à le nier. Prétendre le trouver ainsi revient à le trouver par une méthode athée » [2]).

5° Nous sommes parfaitement d'accord avec M. Le Roy sur le fait que nos concepts ne s'appliquent pas à Dieu et

[1]) *Loc. cit.*, pp. 472 et 473.
[2]) Mercier, *Métaph. gén.*, pp. 21, 22 et sq.

aux créatures d'une façon univoque. Nous ne pouvons dire pourtant qu'elle soit équivoque et métaphorique, elle est analogique. Dans leur contenu positif en effet, les concepts que nous nous formons de Dieu ne sont pas distinctifs de Lui mais Lui sont communs avec les créatures. A proprement parler, nous n'avons pas une science spéciale de l'immatériel. Il n'y a pas de science humaine qui ne s'explique par les premiers concepts transcendantaux d'être, d'unité, d'acte, de puissance, qui ne se justifie et ne se base en définitive sur ces premiers principes de contradiction, de causalité, du primat de l'acte, principes *abstraits* eux-mêmes des représentations sensibles et directement applicables aux phénomènes. Par cette application on remonte à un noumène transcendant, à Dieu et aux différentes *substances* distinctes et harmoniques constituant la nature. Pour que nos concepts soient distinctifs de l'Absolu il nous les faut corriger par le triple procédé de *négation*, niant de Dieu toute imperfection, d'*affirmation*, affirmant de Lui toute perfection et enfin de *transcendance*, posant un mode différent du nôtre de posséder ces perfections et *faisant effort* pour concevoir ce mode éminent de posséder en un acte unique, sans composition d'aucune sorte, ces différentes perfections. C'est ainsi que, quand nous énonçons cette proposition « Dieu est parfait », nous affirmons de Lui la perfection mais nous nions que le mode de Lui rapporter cette perfection par composition, que notre mode de connaître *componendo et dividendo* Lui soit applicable [1]). Pour que nos concepts désignent Dieu *suffisamment* et le désignent du reste de la seule façon possible pour nous, il nous faut affirmer de Lui une perfection absolument simple comme d'être Créateur, d'être Maître souverain de toutes choses, concept qui, *implicitement*, contient la toute perfection.

« Nous avons des choses immatérielles une connais-

[1]) Il faut donc distinguer ces points de vue *quoad modum significandi* et *quoad perfectionem significatam*. Cfr. 1 p. q. XIII, a. 3 ad 2, art. 5 corp., art. 12 ad 1.

sance qui, si elle n'est pas assez positive et assez spéciale pour constituer une science à part, n'en est pas moins suffisante pour nous permettre de leur appliquer les notions générales que toute *substance vérifie* et qu'elles vérifient éminemment [1]).

M. Le Roy concède la valeur analogique de nos concepts par rapport à Dieu, mais il ajoute que cette analogie est infiniment déficiente, ne pouvant servir de base qu'à un raisonnement *conjectural*.

C'est ce que nous ne pouvons admettre. Sans doute la connaissance que nous parvenons à avoir de Dieu n'est pas positive et propre, elle n'est pas *scientifique* au sens restreint et spencérien du mot, elle est pourtant absolument certaine et scientifique au sens vraiment philosophique de l'expression puisqu'elle nous fournit la raison, la cause nécessaire de ce que nous voyons. La certitude de cette proposition « il y a un Absolu transcendant » est la certitude même du principe de contradiction et de causalité ; cette certitude, les anciens l'appelaient *certitudo metaphysica*. Pour bien indiquer dans quel sens l'analogie est infiniment déficiente, distinguons soigneusement l'analogie d'attribution et l'analogie de proportionalité. L'une et l'autre se vérifient par rapport à Dieu et aux créatures mais considérés à des points de vue différents. Dans toute analogie la notion signifiée par les termes analogues n'est pas tout à fait *différente*, il y a entre les significations un certain rapport ; la notion logique [2]) signifiée n'est pas non plus simplement la même. Dans l'analogie d'*attribution* comme telle, la perfection analoguée appartient en propre — au moins avec le degré de perfection considéré — à l'analogue

[1]) Mercier, *Métaph. gén.*, 4e édit., p. 24.

[2]) Il importe en effet de remarquer que ce qui est *analogue physiquement* ne l'est pas toujours *logiquement*. Ainsi, dire de l'homme et du cheval qu'ils sont des animaux comporte *univocité* logique, la notion *intentionnelle* étant simplement la même, et *analogie* physique, l'être du cheval étant différent de celui de l'homme. Cfr. S. Thomas, *I Sent.* dist. 19a, qu. 5, art. 2001.

principal, elle ne convient aux analogues secondaires [1]) qu'extrinsèquement à cause du rapport qu'ils comportent avec l'être auquel cette perfection est principalement rapportée. Ainsi, si je considère dans les créatures la perfection d'être d'une façon *relative* ou dans le rapport à ce qui est être par essence et dont elles participent leur être, les créatures seront dites, plutôt que *êtres* tout court, êtres dépendants, « *entis entia* »; je ne puis les connaitre à ce point de vue, sous la notion formelle de créature que si je connais le Créateur.

La perfection d'*être* pourtant n'est pas tout à fait extrinsèque aux créatures, c'est seulement la perfection d'être par soi, d'être absolu, qui ne leur appartient pas. Elles sont, *dans un vrai sens*, *dans un sens propre*, des êtres. Si, par conséquent, je les considère *en elles-mêmes absolument*, en tant que possédant de l'être, elles fondent à ce point de vue non plus une analogie d'attribution qui dans l'analogue secondaire comporte *un rapport avec une perfection qui lui est extrinsèque*, au moins au degré considéré ; mais une analogie de proportion proprement dite comportant une perfection qui *lui est intrinsèque*. Mais, dit M. Le Roy, cette proportion est infiniment déficiente et l'on ne peut rien en tirer, la créature et Dieu ne peuvent nullement être *causes* de la même manière. Dieu est inconceptuel.

a) Si Dieu était absolument inconceptuel, nous ne pourrions jamais rien en savoir, rien en dire, notre esprit ne procédant que par union de concepts. Il suffit, nous l'avons vu, de corriger nos concepts par le triple procédé de négation, d'affirmation, de transcendance pour qu'ils soient *suffisamment* distinctifs de Dieu. Tout en n'exprimant rien de positivement propre à Dieu, ils désignent pourtant une perfection qui ne *connote* aucune imperfection et l'exclut même de son sein, en ce sens que, affirmant de Dieu les perfections simples dont Il est la cause, nous déclarons

[1]) Cfr. D. Mandato, p. 202, *Instit. phil.* Romae, Prop. fide, 1894.

qu'elles Lui appartiennent d'une façon *autre* qu'aux êtres où nous les avons appréhendées. Les perfections simples deviennent ainsi absolument simples et, par leur transcendance même, distinctives de Dieu seul.

b) Nous concédons d'ailleurs que l'Être divin et l'être créé ne peuvent être les termes d'une même proportion ; il faudrait dans ce cas qu'il y eût entre le fini et l'infini une proportion *déterminable,* ce qui est évidemment impossible. Nous posons simplement que Dieu est à son être proportionnellement comme la créature est au sien. Dieu est son être par essence, comme la créature possède son être après l'avoir reçu. Nous ne considérons donc pas dans ce cas, comme dans l'analogie d'attribution, la subordination de la créature par rapport à Dieu et *nous pouvons connaître* la créature en elle-même, comme ayant une perfection, un être, sans remonter *ipso facto* à Dieu [1]).

Mais c'est atteindre Dieu par une méthode athée, nous objecte-t-on, la nécessité logique s'imposerait à Dieu ; dans le cas de l'analogie de proportion, la notion d'être Lui serait supérieure.

Nous avons remarqué déjà que dans l'analogie d'attribution, la notion d'être *est considérée comme extérieure* à la créature; de ce chef on ne peut dire que Dieu soit subordonné à cette notion, Lui seul est regardé comme possédant l'être par soi.

Il est vrai que dans l'analogie de proportion la notion de l'être possédé est considérée comme commune à Dieu et à la créature ; celle-ci est proprement un être, et de sa notion je puis remonter à affirmer qu'il y a un être qui est son être. Cette notion d'être est donc universelle, mais pas à la façon de l'animalité commune à l'homme et au lion par exemple. L'universalité de l'être est *improprement dite.* L'être en effet n'est pas un *genre,* puisqu'en dehors de lui on ne pourrait assigner de *différence spécifique.*

[1]) Cfr. *De veritate*, q. 2, art. 3 et 4.

Or il est exact que Dieu ne peut pas être dans un genre [1]), qu'en Lui il ne peut se rencontrer de subordination même logique. Mais précisément l'analogie de proportionalité proprement dite ne comporte dans la notion analogue aucune supériorité, elle en *fait abstraction* et elle pose simplement :

$$\frac{\text{Dieu}}{\text{son être}} = \frac{\text{créature}}{\text{son être}}$$

c) Dieu doit dominer jusqu'à la nécessité logique. Est-ce dire avec Descartes que ce que nous appelons ordre ou désordre, vrai ou faux, s'offre au choix divin indifféremment ? [2]). Dieu aurait pu faire que 2 × 4 ne fassent pas 8? Le vouloir divin est-il purement arbitraire, Dieu est-il absolue liberté au sens de M. Secrétan ? [3])

Il y a dans ce point de vue une étrange confusion ; nier que 2 × 4 fassent nécessairement 8, c'est encore une fois nier le principe d'identité, c'est dire que Dieu peut se nier lui-même comme être, en réalisant des contradictoires.

M. Le Roy, différant en cela des volontaristes précédemment cités, ne reculera point devant cette extrémité.

Il écrit en effet : « On pourrait par une analyse, grâce à une régression en profondeur, découvrir Celui que certains principes exigent et postulent, si les principes invoqués possédaient la simple évidence qu'on leur prête. Mais hélas ! il s'en faut. *Contradiction*, *causalité*, *primat de l'acte*, que sais-je ? Autant d'obscurs mystères dès qu'on s'efforce d'atteindre leurs ultimes racines. Assurément ces principes véhiculent de la nécessité, enveloppent au fond une exigence absolue. Toutefois ils ne se précisent *que dans leurs applications*, *au contact* d'hypothèses déterminées et alors ils se mélangent de contingence. Comment

[1]) *Sum. theol.*, 1ª, q. 3, art 5.
[2]) Mercier, *Métaph. gén.*, p. 53. — Descartes, *Réponses aux sixièmes objections*. Ed. V. Cousin. T. II, p. 353.
[3]) *La philosophie de la liberté*. Leçon I, pp. 16 et 17.

faire un départ entre leur âme profonde et leurs corps transitoires ?... Tout *énoncé que nous avons du principe* n'exprime qu'une détermination contingente de l'existence absolue qui est son âme... Cherchons-nous d'ailleurs une formule de portée universelle ? Le principe se dissout dans une vague indétermination. *Nous sentons* qu'il subsiste toujours je ne sais quoi de nécessaire dominant tous les cas particuliers. Mais d'appréhender cette exigence à l'état pur et de dire quelle nécessité précise est en jeu, nous en sommes incapables. Voilà pourquoi il est chimérique de prétendre atteindre Dieu par le moyen d'un principe quelconque que l'on appliquerait à la totalité des choses. C'est profiter du vague des prémisses pour y incorporer, en postulat qui se dissimule plus ou moins habilement, la thèse à déduire. De là les pétitions de principe de toutes les preuves classiques » [1]).

Donc, à parler franc, le principe de contradiction ne domine pas le réel, celui-ci est senti *être devenir pur* et *réaliser la contradiction même*. Ce triomphe du sens sur la raison apparaitra clairement encore dans l'exposé du second postulat des arguments traditionnels.

II.

Postulat du morcelage. — Le sens commun se représente la matière comme un agrégat d'individus radicalement distincts, les corps. Il oppose le moteur au mobile et la *preuve du premier moteur suppose essentiellement ce morcelage*. Mais au delà de cette matière ainsi morcelée, produit d'une élaboration mentale, au delà de cette surface, la critique retrouve une continuité sous-jacente où chacun des corps n'est plus qu'un foyer de coordination. S'il n'y a que du devenir, il n'y a plus de *cascades dénombrables* appelant une source première, la continuité seule étant

[1]) *Loc. cit.*, pp. 474 et sqq.

réelle, il n'y a point un infini objectivement morcelé mais du morcelage à l'indéfini [1]).

1° La preuve du premier moteur est indépendante de la question du morcelage. Qu'il n'y ait dans ce dont nous avons l'intuition qu'un moteur en devenir, encore faudra-t-il pour expliquer ce devenir poser, en vertu des premiers principes qui régissent la pensée, un Absolu transcendant.

2° Avons-nous, oui ou non, raison de morceler la réalité objective ou n'est-ce qu'en vue de l'utilité pratique ? voilà la vraie question.

Si nous n'avions d'autre connaissance que celle des sens, nous dirions avec M. Le Roy que le réel n'est qu'un continu amorphe où l'utilité de l'action nous fait opérer un morcelage. Le sens en effet ne connaît que l'extérieur, les phénomènes. Il ne peut distinguer dans ce continu vague et fuyant, dans cette succession d'images, dans cette gerbe lumineuse de représentations, ce qui s'y trouve de relativement stable ; il ne connaît pas la distinction entre accident et substance, entre telle substance et telle autre, entre l'immanent et le transcendant.

Mais l'intelligence, la Pensée ?

Elle connaît tout d'abord ce qui est, sous sa formalité la plus générale, être, quelque chose ; ne distinguant point à ce moment entre le moi et le non-moi. J'ai avant tout *l'intuition* du réel. Seulement dans cette intuition, l'intelligence abstrait de plus en plus, considère telle partie de la réalité, du donné, à part de toute autre; en réfléchissant sur son propre acte elle se connaît comme *sujet* relativement à *un objet* saisi immédiatement par elle, soit dans l'ordre idéal, dans l'ordre des concepts purs, soit dans l'ordre d'un monde existant, dans le moi ou en dehors du moi [2]).

Dans la réalité, l'intelligence distingue encore la sub-

[1]) P. 135.
[2]) Cfr. Mercier, *Métaph. gén.*, pp. 277 et sqq.

stance, ce qui est par soi relativement immobile, et les accidents qui *sont dans la substance*, qui se *succèdent* en elle. Elle cherche la raison de cette ajoute de perfection et ne la trouve définitive que dans un Être qui ne participe pas du changement mais qui soit Acte pur. Les différentes manifestations des êtres lui font distinguer diverses substances opposées entre elles et constituant par leur continuelle action et réaction l'harmonie cosmique.

Il est donc faux que ce qu'il y a de plus réel dans le réel soit le mouvant, le fuyant, le devenir d'Héraclite. Pour satisfaire son besoin inné d'explication, l'esprit sans arrière-pensée pratique cherche la vérité, qui du reste dans l'évidence immédiate s'impose à lui. « Ce sans quoi la réalité n'a pas de sens n'est-il pas plus réel que la réalité ? Et si l'expérience toute pure se montre insuffisante, pourquoi n'en briserions-nous pas le centre étroit ? Il y a là une exigence irrécusable de l'esprit et de la volonté, de l'homme tout entier, et s'il ne peut s'expliquer l'Univers autrement, doit-on lui faire un crime d'en appeler à l'Absolu, tant honni, tant moqué par la nouvelle Ecole »[1]) ?

3° La preuve traditionnelle fait abstraction de la possibilité d'une régression à l'infini; une infinité de *moteurs mus* ne donnent pas d'explication suffisante du mouvement, il faut nécessairement sortir de la série des causes par elles-mêmes insuffisantes. Multiplier à l'infini une difficulté n'est point du tout la supprimer *si chaque terme n'apporte rien pour avancer la solution.*

4° « Un moteur spirituel et immobile occupé à mouvoir directement la matière est chose bien difficile à concevoir, c'est expliquer un mystère par un autre plus absolu encore »[2]).

Nous ne concevons pas sans doute le comment de la motion de l'Absolu transcendant, mais nous avons

[1]) P. Blanche, *Un essai de synthèse pragmatiste,* R. Sc. phil. et théol., juillet 1907, p. 447.
[2]) Page 136.

démontré qu'évidemment elle doit être. Il n'y a donc pas de mystère dans son *existence*.

5° « Pourquoi ce premier Moteur serait-il le vrai Dieu, le Dieu de la vie morale et religieuse ?

» Ce qui donne lieu surtout à cette critique reprise par tous les néo-kantiens, c'est la forme moderne que l'on a prétendu donner à l'argument *a motu*. En partant du mécanisme universel, il faut remonter de choc en choc jusqu'au mécanicien qui déclanche l'appareil » [1]).

Cela prouve uniquement, M. Le Roy le remarque très bien, que *la mécanique n'est pas une science première*. De plus, elle suppose admise la théorie de l'inertie de la matière. Or la science admet actuellement que les corps sont sources de mouvement et d'énergie, les uns vis-à-vis des autres. Donnez des corps constitués, agissants, le mouvement local s'explique sans sortir du système. Nous ne prétendons donc pas partir dans l'argument *a motu* de cette conception étroite du mouvement local considéré simplement comme demandant nécessairement une chiquenaude extérieure au système, comme exigeant une cause qui fasse sortir la matière de son indifférence au repos ou au mouvement. Que Dieu jette dans l'espace des atomes avec des forces, le mouvement local est expliqué.

Étant posés les corps A et B avec des forces en acte, A peut parfaitement mettre B en mouvement et B à son tour communiquer à A un mouvement local. Ce qui est impossible, c'est que B communique à A pour le perfectionner ce que A lui avait déjà communiqué. Cela reviendrait à la possibilité pour A de se mouvoir lui-même, chose évidemment impossible. L'argument n'est donc pas tiré de l'impossibilité de voir apparaître le mouvement local dans un système clos de corps, mais de ce que toute acquisition de perfection suppose en fin de compte un Acte pur de cette perfection.

[1]) Page 137.

L'explication scientifique *immédiate* laisse subsister la question d'une explication suprême seule suffisante : D'où vient le mouvement de A sur B et de B sur A ? Est-il ou non communiqué ?

Ultérieurement, quand il sera question de l'infinitude divine et de l'argument ontologique, nous montrerons comment l'*Acte pur* est identique à la Toute Perfection et par conséquent au Dieu de *la vie morale et religieuse.*

Argument « a contingentia mundi ».

Les quatre derniers arguments thomistes sont des formes particulières de l'argument tiré du mouvement, du passage de la puissance à l'acte ; dans l'être contingent, en effet, l'essence est en puissance vis-à-vis de l'acte d'exister et l'essence finie actuable suppose un *esse a se*, une existence nécessaire, un être dont l'essence soit d'exister.

Voici en quels termes M. Le Roy formule l'argument traditionnel : « Les pièces qui composent le monde peuvent être ou n'être pas. — Ainsi en est-il de leur assemblage. Or le contingent ne se suffit pas, mais réclame l'existence antérieure du nécessaire. Si à un moment donné rien n'était, *in aeternum* rien ne serait [1]).

» Mais, objecte-t-il, le contingent est-il autre chose que notre ignorance du déterminisme réel ? L'expérience est impuissante à montrer que telle chose qu'elle constate aurait pu ne pas être. Si chaque élément était conçu en fonction de l'Univers entier, l'hypothèse de sa non-existence deviendrait contradictoire, ou se confondrait avec celle que le monde n'existe pas, car le noumène de chaque élément c'est le tout. Or supposer en bloc la contingence du monde, au nom de quoi le pourrions-nous ? Quel énorme postulat ! »

Pour répondre à cette observation il ne suffit pas de dire

[1]) Cfr. Le Roy, pp. 137 et sq.

avec certains auteurs que nous pouvons concevoir la non-existence des éléments, ce que M. Le Roy concède, et du Tout, ce qu'il nie. En effet, si *négativement* nous ne voyons pas l'impossibilité d'un anéantissement du monde, *positivement* nous n'en voyons pas non plus la possibilité. Notre connaissance du réel est en effet déficiente et incomplète. Que 2 + 2 forment 5, j'en vois l'impossibilité parce que je conçois parfaitement les termes, mais il n'en est point ainsi de l'*essence* de ce qui est réalisé dans la nature [1]).

Ce n'est donc pas de là que nous partons pour affirmer la contingence du monde, mais des changements que nous y constatons, du fait que les êtres que nous voyons apparaissent et disparaissent.

Le nécessaire, nous objecte-t-on, n'est pas une entité immobile, c'est le flux d'une continuité; chaque objet particulier au contraire est contingent, parce qu'il lui est impossible d'être autre chose qu'un aspect partiel, qu'une phase d'un développement rythmique ; il n'est pas possible à tout moment de la durée, la date fait partie de son essence même. Cette contingence n'est, en somme, que l'irréalité du morcelage. Le tout, le noumène sous-jacent, la seule vraie réalité est nécessaire [2]).

1° S'il n'y a que du devenir continu, il est impossible de parler de noumène sous-jacent.

2° Le *nécessaire* ne peut être *perfectionné*. Indépendant par essence, il ne peut être tributaire de conditions extrinsèques qui rendraient possible son perfectionnement ; il ne peut pas non plus évoluer s'il porte en lui depuis toujours ce qui conditionne son être. Il doit se poser comme parfait [3]).

Mais, riposte M. Le Roy, nous n'affirmons point autre chose, seulement cette perfection n'est pas dans le statique, dans l'immobile, elle est dans l'infini du progrès lui-même

[1]) Cfr. Halleux, pp. 402, 403, 404.
[2]) Page 138.
[3]) Cfr. Halleux, pp. 156, 157, 306, 307.

si l'on symbolise par une limite la convergence de celui-ci [1]. D'ailleurs, qui vous dit que le nécessaire est seulement le Parfait, d'où vient cette liaison *a priori* entre *l'existence nécessaire* et *la perfection* de l'essence ; l'affirmer c'est recourir à l'argument ontologique, lequel n'est qu'une pure pétition de principes.

3° Le *necessarium in rebus* ne peut être le devenir même, il doit être un *aliquid ;* puissance et acte ne peuvent indiquer deux sens de marche, deux directions d'un pur devenir, évoluant librement à l'infini.

On a beau multiplier à l'infini le progrès, celui-ci reste un *progrès*, une acquisition d'être et par conséquent de perfection. Le nier c'est affirmer que le principe de contradiction ne s'applique pas au réel puisque le devenir, comportant essentiellement un non-être, serait la perfection même et l'infini du devenir l'infini de la perfection.

L'Absolu ne peut d'ailleurs *librement se développer* puisqu'il est *nécessairement*, et s'il augmentait en perfection, s'il acquérait des modalités passagères, il ne serait pas nécessairement ce qu'il est. Or tout perfectionnement suppose un Acte pur, principe dernier de ce perfectionnement même. Dieu, l'Absolu est un infini *d'où* vient le *devenir*, un Immobile *d'où* part le *mouvement*, le principe d'une évolution qui, ne pouvant jamais épuiser la causalité même de l'Absolu, dépend de sa libre volonté.

4° Qu'*a priori* il y ait un lien entre la perfection de l'essence et l'existence nécessaire, ce n'est nullement là l'argument ontologique. Celui-ci, on l'a dit et répété contre les kantiens, passe du *concept* de l'être le plus parfait possible qui *comporte la note d'existence nécessaire*, à l'affirmation de l'existence actuelle de cet être, *in natura rerum*. Voilà le passage incriminé, et à juste titre, de l'ordre idéal à l'ordre réel. Dieu, s'il existe, est nécessairement parce qu'il est plus parfait d'être que de n'être pas et que Dieu

[1] Le Roy, p. 139.

désigne l'être le plus parfait possible ; existe-t-il, avons-nous des raisons, des motifs pour l'affirmer ? Voilà la question. Une fois supposée l'existence actuelle de l'Être nécessaire, on doit trouver dans cette existence réelle la toute perfection essentielle, parce que dans l'Être nécessaire, dans l'Absolu, l'essence et l'être se confondent, qu'il n'y a entre eux aucune distinction réelle, et l'Être sans limitation, tout l'être, c'est la toute perfection.

Il est à remarquer que les arguments thomistes ne prouvent pas d'emblée *l'infinitude divine* mais établissent qu'il y a un Acte pur, un Être par soi, une cause incausée qui plus tard seront démontrés équivaloir à la Toute Perfection même. On établira par conséquent la transcendance de Dieu par rapport au monde fini et contingent. Ce qui est nécessairement en effet est par soi, sa notion est d'être, sa définition d'exister, son essence est l'être même.

Dans l'être qui n'est pas nécessairement, l'existence reste contingente, elle ne peut s'incorporer à l'essence même de cet être, sinon il serait nécessairement et serait infini. Donc la finitude est un signe de contingence. Considérée comme forme, comme acte de l'essence, l'existence n'ajoute aucune perfection mais fait que tel être soit *in natura rerum ;* considérée au contraire comme essence en elle-même, elle est la perfection dernière, puisqu'un être n'est parfait qu'en tant qu'il est [1]). Le tout être est donc la Toute Perfection, à moins d'identifier comme M. Le Roy *la perfection* à *l'infini du devenir* en niant la portée réelle des principes premiers de l'entendement.

Argument de la causalité.

Après avoir considéré l'acquisition générale d'une perfection dans l'argument *a motu*, celle d'une perfection par-

[1]) Cfr. Garrigou-Lagrange, *art. cit.*, pp. 322 et sqq. On pourra consulter aussi du même auteur : *Une nouvelle synthèse pragmatiste : L'humanisme* (R. des Sc. phil. et théol.), octobre 1907.

ticulière, l'existence, dans l'argument de la contingence, saint Thomas remonte des causes causées à une première cause incausée. Voici en quels termes M. Le Roy traduit cet argument, seconde forme, dit-il, de l'argument de contingence, plus exactement, preuve par l'acte particulier de la causalité.

« Considérons un objet quelconque du monde phénoménal, ou même n'importe quel ensemble partiel de tels objets. Il exige une cause extérieure, car on ne lui trouve pas intrinsèquement une raison d'être suffisante. Or impossible que l'on remonte à l'infini la chaîne de ces causes. Donc force est bien d'affirmer un premier anneau, une Cause première, possédant en soi-même sa raison d'être » [1]).

« Mais, dit M. Le Roy, pourquoi à un premier point de vue, celui du temps, tenir un point de départ ? Parce qu'on veut que l'histoire scientifique du monde aille du passé au présent et qu'il faut bien alors commencer par quelque chose que ne précède aucun passé. La science en fait, suit une marche inverse, elle reconstruit le passé à partir du présent, elle remonte le cours des temps. Elle construit le temps pour y ranger les phénomènes, pourquoi ne construirait-elle pas sans fin dans le passé aussi bien que dans l'avenir? On ne se refuse à l'admettre que parce que l'on croit que le temps de la science est une réalité véritable alors que la métaphysique montre qu'il n'en est pas une. Si l'on considère la coexistence de causes réelles et non plus leur succession temporelle, l'argument ne conduit non plus à l'affirmation d'une première Cause que si l'on admet ce « postulat énorme » qu'on peut *numéroter* les phénomènes de l'univers et en assimiler la série à un train d'engrenages, alors il faut arriver à un numéro 1. Mais c'est résoudre le problème que d'en disposer ainsi l'énoncé. « *Le morcelage, voilà toujours le principe d'erreurs.* Il n'y a pas de phénomènes juxtaposés numériquement, mais une continuité

[1]) Page 140.

phénoménale hétérogène où le nombre est apporté par nous seuls. Dès lors tombe l'argument de *la Cause première* puisqu'on n'a plus à compter des causes. La cause extérieure nécessaire à tout objet considéré est *le symbole global des liens qu'on a rompus* » [1]).

M. Le Roy nous fait donc dire qu'il faut un numéro 1, un chaînon premier commençant la série même des causes causées. S'il y a multiplicité de substances, il y a point de départ. C'est là trahir manifestement la pensée du thomisme qui n'identifie aucunement le problème de Dieu avec celui du commencement du monde.

Sans doute tout nombre suppose un premier terme, mais les choses forment-elles un nombre ou une multitude sans premier terme et par conséquent inexhaustible, où tout point de départ d'une série quelconque serait toujours précédé d'autres termes ? La foi fait connaître le commencement du monde, la raison le peut-elle ? Saint Thomas n'ose l'affirmer. Voici le raisonnement de la *Somme théologique* : Si les *causes* sont *subordonnées per se*, causes *équivoques* ou *analogiques*, leur action est dépendante essentiellement *de la série comme telle :* il faut alors s'arrêter à un premier chaînon dans la série de ces causes parce qu'il n'est pas possible de parcourir l'infini, et que *la série comme telle étant cause* doit *comme série* être déterminée et par conséquent finie. Si, au contraire, les causes sont subordonnées *per accidens*, elles sont univoques, se succèdent et s'enchaînent *sans influence réciproque dans leur causalité même*, et alors il ne semble pas répugner que l'on puisse remonter sans fin, puisqu'une seule cause, somme toute, continue d'agir [2]).

[1]) *Loc. cit.*, p. 141.

[2]) Voici le texte même de saint Thomas dans la 1a p. qu. XLVI, art. II, ad 7. « In causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se : ut puta, si causæ quæ per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum ; sicut si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum pro-

L'argument de l'existence d'une Cause première se base donc non sur la nécessité d'avoir un terme à la série des causes causées, mais sur l'insuffisance d'une série de causes causées fût-elle infinie, fût-elle sans premier terme pour expliquer n'importe quelle causalité dépendante. Multiplier par l'infini une impuissance essentielle, une impossibilité radicale, n'est pas la résoudre. Que le monde ait ou non commencé, il faut une Cause première qui, soit dans le temps si le mouvement a commencé, soit *ab æterno* sans commencement, a soutenu dans leur action et appliqué à l'acte les causes efficientes dépendantes.

A ce propos, M. Le Roy fait une critique malheureuse de l'idée de création. « Une création dans le temps est contradictoire, écrit-il ; ce serait l'idée d'un événement qui appartiendrait à l'histoire, dont la date serait en soi assignable et au delà duquel on ne pourrait pas remonter » [1].

Pourquoi la création et l'histoire ne pourraient-elles pas commencer, non *dans* le temps, mais *avec* le temps ?

« Il nous est impossible, dit-on, de concevoir ce passage du néant à l'être; le néant est impensable, c'est une pseudo-idée puisque penser le rien serait toujours penser quelque chose, ou ne penser pas... Au point de vue ontologique, l'idée de création se réduit à l'idée d'une relation intemporelle de totale dépendance... Au point de vue phénoménal, l'acte créateur ne saurait être regardé comme un acte accompli jadis et appartenant désormais au passé. Plutôt faut-il y voir le développement même du monde » [2].

Sans doute, répondons-nous, nous n'avons d'idée *positive*

cedere in causis agentibus, non reputatur impossibile ; ut puta si omnes causæ, quæ in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causæ, sed earum multiplicatio sit per accidens ; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello quod agat post actionem alterius martelli. Et similiter accidit huic homini inquantum generat, quod sit generatus ab alio. » On peut voir exprimée la même pensée dans les *Quæst. disp. de verit.*, q. 2, art. X, corp.

[1]) *Loc. cit.*, p. 143 ; cfr. etiam 2e art., p. 479.

[2]) *Loc. cit.*, pp. 479 et sqq.

et *propre* que des changements qui présupposent un *terminus a quo*. De la notion de création dont l'objet propre est sans *terminus a quo (ex nihilo sui et subjecti)* nous n'avons qu'une conception négative, analogique. Force nous est pourtant d'affirmer que ce qui est en dehors de la Cause incausée dépend d'elle dans la réception même de son être aussi bien que dans sa conservation. Dieu n'est pas *cause* comme les causes secondes. Celles-ci *transforment* ce qui est, Celui-là fait que *quelque chose soit* ; celles-ci sont multiples et déficientes, Celui-là est un et parfait en Lui-même. L'argument traditionnel de la causalité ne repose donc pas sur le fait que chaque cause seconde expliquant adéquatement tel effet, *la totalité des causes comme telle* serait un nouveau phénomène à expliquer par une cause. Il s'appuie sur le fait que chaque cause causée doit dans sa *causation* même être subordonnée (*subordinatio per se*) à la Cause première qui par un même acte transcendant, après l'avoir produite, la conserve. Une totalité de causes insuffisantes réclame *a fortiori* une cause transcendante par rapport à la série. Nous appliquons donc le principe de causalité aux phénomènes; de quel droit nous accuse-t-on (p. 480) d'en faire un usage transcendantal ? Or ce principe ne nous permet pas de nous arrêter à un tout qui soit pur devenir continu, il nous faut un tout transcendant, extrinsèque à ce qui devient, dont les causes que nous voyons agir autour de nous soient des participations et nullement des parties.

Cela suppose sans doute que le principe n'exprime pas uniquement et d'une façon vague que les « choses forment un tout » ; il n'exprime pas seulement une exigence d'unité constituant *au sein du morcelage un écho de la Continuité profonde sous-jacente* [1]). Le principe « *ce qui devient doit être attribué à une cause pleinement capable de le produire* » nous conduit au contraire à affirmer que, au delà des êtres

[1]) *Loc. cit.*, p. 480.

mobiles, il y a *un Être* qui est leur *principe suprême.* Il n'y a donc pas à affirmer un Tout, continuité sous-jacente aux phénomènes et dont le principe de causalité serait l'écho. Aveuglé par ce principe qui loin d'être évident est au contraire contredit par la conscience même : « la Pensée ne peut atteindre qu'elle-même », M. Le Roy pose que l'existence est effort, montée ou progrès et non chute ou diminution. C'est affirmer qu'un tout en devenir n'*a* pas une genèse mais qu'*il est* une genèse, comme *il est nécessité immanente*, évolution *absolue*, *indépendante* et arbitraire. C'est nier en même temps que les principes qui forment les assises mêmes de l'entendement humain aient une portée objective réelle. On voit donc la capitale importance de la critériologie contre les adversaires actuels de la théodicée traditionnelle.

Preuve par les degrés de perfection des êtres.

La graduation même d'une perfection est encore un moyen traditionnel pour remonter à Dieu. M. Le Roy écrit : « Nous avons beaucoup de peine à concevoir le devenir pur ; nous sentons le besoin de poser un primat de l'acte, d'affirmer à titre de source nécessaire une plénitude actuelle. D'instinct nous opposons l'être au devenir et nous voyons dans le devenir une dégradation mobile de l'être immobile. C'est à ces vœux de la pensée que la nouvelle preuve cherche à donner satisfaction. Toute estimation de degrés suppose référence à une plénitude, à un maximum qui est la perfection dans le genre considéré. Or dans le monde il y a du plus ou moins bon etc., d'où existence *nécessaire* du parfait en tout genre, condition requise pour qu'il soit possible de définir et de graduer la série des perfections observables » [1]).

Le même principe, dit M. Le Roy, doit vous conduire

[1]) *Loc. cit.*, pp. 149 et sqq.

à poser dans la réalité un maximum de longueur, de sonorité, de chaleur. C'est ce que fait saint Thomas du reste. « *Magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido.* » Nous ne pouvons plus penser d'après cette ontologie grammaticale.

Le principe ne nous conduit qu'à affirmer un maximum de la *perfection* considérée; or le fait d'être étendu, sonore, chaud est une perfection certes mais mêlée dans son concept même d'imperfection ; c'est une perfection mixte. Or, quoi qu'il en soit de la physique ancienne, la métaphysique continue de prétendre que *toute perfection simple graduée* prouve l'*existence* d'un *summum* de cette perfection subsistant par lui-même et attribuant à chaque graduation considérée sa part de perfection. Comme cette perfection, la bonté par exemple, est subsistante, elle est par elle-même, nécessaire, absolue et par conséquent infinie.

Rien ne prouve que ce maximum soit réalisé dans un être, dit M. Le Roy. Il est vrai que dans la *Somme théologique* [1]) saint Thomas ne montre pas explicitement comment il se sépare de l'idéalisme platonicien qui réalisait le concept même. A d'autres endroits de ses œuvres il prend soin d'indiquer pourquoi il faut poser dans l'ordre réel une perfection subsistante correspondant à la perfection graduée.

Voici ce qu'il écrit par exemple dans le *De potentia* [2]) : « Cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum, oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quæ positive secundum magis et minus dicuntur hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum ; *si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur.* » Dans le *Contra Gentiles* [3]) : « Si naturæ aliquid

[1]) Ia quæst., IIa, art. 3.
[2]) Quæst. III, art. 5.
[3]) II-15.

essentiale subtrahitur vel additur, jam altera natura erit. Si autem natura... integra manente aliquid minoratum invenitur, jam patet quod illud non simpliciter dependet ex illa natura sed ex aliqua causa per cujus remotionem minoratur. »

En d'autres termes, une perfection graduée ne peut appartenir qu'à un être qui ait *reçu* cette perfection ; si en effet elle lui appartenait *essentiellement*, elle devrait être sans limites. Donc la limitation est un signe manifeste de contingence. Nous avons vu plus haut comment cette forme d'argumentation ne retombe nullement dans l'argument ontologique de saint Anselme.

Telles sont les critiques que la Philosophie nouvelle adresse aux quatre premières preuves thomistes de l'existence de Dieu. Constamment on a vu se poser ce dilemme : ou admettre un Acte pur, Cause incausée, Être en soi, perfection subsistante et par conséquent Infini ; ou avec Héraclite, Hegel et les nominalistes modernes, affirmer comme *Absolu* un devenir sans lois, principe de création incompréhensible et *contradictoire* dès que nous voulons le penser. M. Le Roy choisit cette dernière alternative, espérant d'ailleurs pouvoir remplacer *la preuve* de l'existence de Dieu par son expérience vécue. Il nous reste à voir comment il transpose à cet effet l'argument tiré de l'ordre de l'univers et des exigences morales et à juger si par ce moyen on peut efficacement affirmer Dieu.

NICOLAS BALTHASAR.

(*La fin au prochain numéro*).

XIV.

PREMIÈRE LEÇON D'ESTHÉTIQUE.*)

SOMMAIRE : I. Jouissance d'art, critique artistique, histoire de l'art, esthétique. — II. L'esthétique est une science d'ordre philosophique. — III. Place de l'esthétique néo-scolastique dans l'histoire générale des idées esthétiques. — IV. Caractères de l'esthétique scolastique. — V. Divisions didactiques.

I.

Les notions qui servent de point de départ à l'*enseignement* d'une science quelconque sont forcément imparfaites ; elles sont une façon *provisoire* d'énoncer les choses. Car les *définitions scientifiques*, qui contiennent la science en raccourci, sont le terme *même* de l'étude ; elles en forment le couronnement.

Ce qui sera dit ici de l'esthétique, science difficile et combien discutée, servira d'acheminement vers des données plus satisfaisantes. Nous imiterons le voyageur à la veille de visiter un coin de pays ignoré, et qui jette un coup d'œil circulaire sur les cartes et sur les guides. Il fixe dans ses grandes lignes le plan de ses excursions, — la vallée de la Meuse ou celle de la Semois, les hautes fagnes de l'Ardenne ou la Campine limbourgeoise. Il arrête des *limites* approximatives, renonçant déjà à voir telle ville, telle curiosité situées hors du cadre qu'il s'est tracé. C'est une première orientation, plutôt négative, et qui sera suivie d'une étude positive et systématique des diverses parties du voyage.

*) Leçon d'ouverture professée aux « Cours d'art et d'archéologie », novembre 1907.

De même dans l'exposé d'une science il convient de *délimiter* l'objet qui donne à la science sa spécificité, et, pour ce faire, rien de mieux que de la diversifier de sciences ou de disciplines voisines et connexes.

Savoir ce qu'une chose *n'est pas* est une première initiation à l'intelligence de ce qu'*elle est.*

Or l'esthétique *n'est pas* la *critique artistique*, ou l'*histoire artistique*, deux disciplines souvent confondues avec elle, et qui à leur tour sont mal diversifiées de la *jouissance d'art.*

L'*artiste* — et il faut entendre par là non seulement celui qui crée, mais aussi celui qui goûte la création d'autrui ou admire le travail de la nature — est absorbé par l'harmonie radieuse de la beauté qu'il contemple. Les sens, l'imagination, l'entendement sont captivés par l'œuvre et se délectent dans cette ivresse qui constitue à la fois le mystère et le charme de la jouissance d'art. Qu'il s'agisse des formes architecturales du monument, des attitudes de la statue, des épisodes du drame, des motifs colorés de la toile, des évolutions du thème musical, — cette prise de possession est *spontanée*, elle n'a rien de commun avec la *réflexion* ou avec le froid raisonnement.

Cela veut-il dire qu'on ne *réfléchit* pas devant l'œuvre d'art ? Non. La réflexion et le raisonnement ne tardent pas à revendiquer leur droit, d'autant plus impérieusement que l'intelligence est plus cultivée ; mais dès qu'ils surgissent, ils rompent le charme de l'impression première : la jouissance d'art a fait place à la critique artistique. Critiquer (κρίνειν, discerner) en effet, c'est d'abord *réfléchir*, c'est-à-dire faire un retour d'esprit (*re-flecti*), puis juger ou raisonner grâce à ce retour. Le critique d'art fait retour sur les *procédés techniques dont l'artiste s'est servi dans son œuvre ;* il se prononce sur leur valeur.

Que comporte ce travail du critique d'art ; quelles sont ses exigences ?

D'abord, comme chaque art a sa technique propre, que ses moyens d'expression et ses procédés sont imposés par les matériaux mêmes mis en œuvre, il résulte qu'à chaque art aussi correspond une *critique propre :* la critique musicale juge la facture thématique des sons, leurs combinaisons et leurs rythmes ; la critique théâtrale se préoccupe des mimiques, des attitudes, des décors, de l'adaptation des voix aux jeux de la scène ; la critique picturale étudie les dessins, les perspectives, les couleurs; la critique littéraire apprécie tout ce qui touche aux idées et à la langue qui les exprime.

Ce n'est pas tout. La critique artistique, digne de ce nom, ne consiste pas en une série de règles et de recettes générales telles qu'on en trouve dans l'art poétique d'un Horace ou d'un Boileau ; elle est *individuelle* comme l'œuvre d'art même, ou tout au moins comme un groupe d'œuvres, fruit d'une carrière d'artiste ou d'une école caractérisée. La production d'un Rubens ne doit pas être jugée de la même façon que celle d'un Rembrandt, puisque l'un et l'autre ont compris différemment la technique de la palette. Lisez, pour vous en convaincre, les délicieuses pages que Fromentin a écrites sur *Les maîtres d'autrefois ;* c'est un livre fécond en enseignements [1]). On y rencontre des analyses raisonnées sur les moyens et les méthodes du grand peintre anversois ; sur le parti étonnant qu'il tire de couleurs sommaires et de formules très simples et en petit nombre ; sur la méthode de peindre, si élémentaire semble-t-il qu'un écolier la pourrait suivre, mais dont personne n'a jamais su imiter « ce point impondérable, insaisissable, cet atome irréductible, ce rien qui dans toutes les choses de ce monde s'appelle l'inspiration, la grâce ou le don, et qui est tout » [2]).

Un enthousiasme sincère déborde de ce livre ; on sent

[1]) E. Fromentin, *Les maîtres d'autrefois.* Paris, 1876.
[2]) P. 58.

que l'auteur a passé de longues heures en tête à tête avec les chefs-d'œuvre qu'il soumet à ses fines observations, qu'avant d'être critique d'art il fut artiste, et qu'au cours même de ses réflexions et de ses jugements le critique s'interrompt par intervalles pour s'abandonner en souvenir au charme de la jouissance directe et spontanée. « Voulez-vous que nous revenions au tableau encore un moment ? écrit Fromentin au sujet de la *Pêche miraculeuse* de Rubens, conservée à Malines. Il est là sous la main. C'est une occasion qu'on n'a pas souvent et que je n'aurai plus ; je la saisis »[1]).

La jouissance d'art peut donc *alterner* avec le jugement critique ; l'état *spontané* de la contemplation avec l'état *réfléchi* qui recherche dans l'œuvre l'adaptation des procédés à l'effet. N'avons-nous pas tous — au cours d'une audition musicale, de la visite d'une cathédrale ou d'un musée — essayé de découvrir le secret d'une technique qui avait le don de nous plaire si intensément, quitte à fermer après quelques moments cette espèce de parenthèse pour reprendre le contact direct avec l'œuvre aimée ? Le *plaisir* de contempler une œuvre puissante (jouissance d'art) conduit naturellement l'homme de culture à chercher pourquoi les *procédés* artistiques mis en œuvre possèdent ce pouvoir (critique artistique), et cette analyse raisonnée à son tour replonge l'âme dans l'étreinte charmante où tout raisonnement (critique artistique) fait silence pour laisser parler la voix de la délicieuse impression (jouissance d'art).

Si le critique d'art doit *juger* la prosodie d'une œuvre, il doit apparemment posséder la technique générale de l'art qu'il juge, et se rendre compte des applications personnelles qu'en fait un artiste dans un cas donné. Mieux il en pénétrera les finesses et les ressources, mieux aussi il fera comprendre aux gens du monde, qui ne sont pas des

[1]) Page 66.

professionnels mais des hommes de goût, comment il faut apprécier les peintres ou les sculpteurs, les musiciens ou les architectes, les romanciers ou les dramaturges.

Et voilà pourquoi la critique artistique s'aide de l'*histoire de l'art*. L'artiste n'est pas un être surhumain, sans attaches avec son milieu et ne subissant en rien les empreintes de ses devanciers. On aurait tort de le comparer à quelque fleur miraculeuse, dont l'éclosion et l'épanouissement seraient soustraits aux lois ordinaires de la génération et de la croissance. Homère ou Virgile, Rubens ou Raphaël, Beethoven ou Wagner sont tributaires de leur temps et il les y faut replacer pour saisir leur physionomie vraie. Dans l'art comme dans toute autre manifestation de la vie psychique il y a une tradition, une chaîne d'or qui relie entre eux les hommes et les écoles. De plus en plus les recherches archéologiques entraînent la critique d'art dans le sillage de l'histoire et cette voie est la bonne.

Ces divers types de travail que suggère l'étude de l'art et que nous venons de décrire sommairement, s'identifient-ils avec l'esthétique ? Une encyclopédie colossale où se trouverait rassemblée la *critique* de toutes les productions d'art de l'humanité, avec pour couronnement ou pour corollaire une histoire générale de l'art, pourrait-elle s'appeler une *esthétique ?* Non. Tout au plus aurait-on amassé sur un vaste chantier les *matériaux* d'une esthétique, mais la *science* du beau resterait à faire. C'est que cette science est d'un autre ordre ; elle s'élève au-dessus de toutes les techniques, donc aussi de toutes les critiques d'art ; elle n'est pas rivée à l'étude de telle prosodie ou de telle œuvre, elle les domine toutes. Quelques exemples feront comprendre cette thèse.

L'enfilade des colonnes et la sériation des ogives dans des cathédrales gothiques, à Bruxelles ou à Cologne, à Reims ou à Chartres, produisent une impression de gran-

diose beauté. Ces monuments ont un style, ils forment des touts organiques, car le rappel continu de l'ogive et des motifs architecturaux qui sont fonction du système ogival ramène à l'*unité*, ordonne les mille éléments dont se forme l'édifice. Supposez un instant que dans un de ces monuments quelque maladroite « restauration » vienne abattre une des grandes ogives de la nef centrale, pour la remplacer soit par un arc plein cintre, soit par un arc rampant ou un arc surbaissé : l'harmonie des lignes serait rompue, le style de la nef serait compromis ; on aurait *brisé l'unité*. C'est l'impression fâcheuse qui nous est restée d'une visite à la cathédrale de Cordoue, une superbe et colossale mosquée, où l'arc « fer à cheval » eût dû demeurer la forme organique et souveraine, mais dans laquelle on a taillé, en plein édifice et à l'improviste, une véritable église gothique. En vérité il n'y a plus là *un* monument, il y en a *deux*, impliqués l'un dans l'autre et qui se nuisent réciproquement. Ici encore le manque d'*unité* est un vice. Pour se rendre compte de pareilles infractions à la prosodie architecturale, il ne faut pas être grand clerc, ces réflexions faciles sont d'une élémentaire *critique d'art*.

Mais une question ultérieure se pose : pourquoi faut-il de l'*unité* dans un édifice, et en général dans toutes les œuvres d'art et dans toutes les productions de la nature auxquelles nous reconnaissons le privilège d'être belles ? Qu'est-ce que l'unité dans un être ? En quoi réside l'unité du beau ? Voilà une des recherches qui n'appartiennent pas à la critique architecturale, ni même à la critique d'art, mais à l'esthétique.

Autre exemple. L'art moderne pénètre tous les domaines de la vie pratique. Il prête un sourire aux moindres produits de l'industrie ; il embellit les façades de nos habitations et le mobilier de nos appartements. Dans l'alignement des rues et la disposition des places publiques ; dans la construction des écoles, des gares, des édifices publics :

partout on affirme sa royauté. Or la beauté d'une maison est intimement dépendante de son habitabilité ; personne ne la trouvera belle, si l'architecte — je prends un cas extrême — a négligé de ménager un accès du rez de chaussée à l'étage. Une chaise ne sera point belle, quels que soient son prix et sa décoration, si le siège trop exigu ne permet pas de s'y asseoir. Une gare ne sera pas belle, quelque riche que soit son architecture, si elle est mal adaptée à la circulation des trains et des voyageurs. Encore une fois tout cela est de l'élémentaire critique d'art. — Mais dans tous ces cas ne fait-on pas appel à la *destination* de l'objet, à son *utilité*. A quel titre la destination a-t-elle une valeur dans l'impression d'art ? Dès qu'un objet nous apparaît comme utile, ne cesse-t-il pas d'être beau ? La solution de cette question n'appartient plus à la critique d'art, mais à l'esthétique. Celle-ci nous apprend que des relations étroites existent entre la *constitution* des choses et leur *finalité*, bien plus que, pour certaines choses, — c'est le cas de tout ce qui concerne les arts appliqués — leur être s'absorbe dans leur destination ; on ne pourrait donc voir l'une sans saisir l'autre.

Troisième exemple. Tous les arts recourent au *contraste*, en variant d'ailleurs leur procédé : conflit des jeux d'ombre et de lumière, opposition dans l'accord ou l'intensité des sons, antagonisme des situations dramatiques et des caractères, etc. La critique d'art étudie la mise en œuvre de *tel* contraste, chez tel artiste ou dans telle catégorie d'œuvres. Elle étudie dans la *Ronde de Nuit* de Rembrandt l'opposition de ces ombres noires dont l'artiste auréole les têtes et de ce flot de lumière dont il inonde les parties expressives du visage. Elle explique pourquoi dans une sonate ou un concerto une série de discordances, de dessins fantaisistes, de trilles ou d'arpèges ne sont faits que pour reposer d'un thème largement développé, donner du répit à l'attention, afin de ramener plus vivement l'auditeur à la

perception de nouvelles idées mélodiques. — L'esthétique, science supérieure, montre le rôle fonctionnel *du* contraste en général, de *tout* contraste dans toute manifestation du beau, et comment ce procédé, en excitant les facultés perceptrices du beau, augmente le plaisir de la perception.

Car il est de la nature — non pas de *telle* œuvre déterminée — mais du *beau* comme tel, d'être perçu, de faire plaisir. Qu'est cette perception ? Qu'est ce plaisir ? Est-il purement sensationnel, ou intéresse-t-il en même temps des facultés plus hautes que la faculté de sentir ? La jouissance esthétique est-elle la simple « décharge » d'un trop-plein d'activité, un « jeu », une « activité de luxe » ainsi que l'enseigne l'évolutionnisme positiviste d'un Spencer ? Ou encore : le beau est-il un attribut des êtres ? N'est-il pas plutôt un attribut de nos états représentatifs ? Pour reprendre le langage de Kant : *sont-ce les choses qui sont belles ou est-ce nous qui sommes beaux ?* Et si les choses mêmes possèdent une intrinsèque beauté, quel est ce cachet divin, en quoi consiste cette empreinte qu'on reconnaît aux unes et qu'on refuse aux autres ?

A l'esthétique de scruter tous ces problèmes et combien d'autres ! L'esthétique est l'étude philosophique du beau et de sa nature. Elle est la philosophie du beau, comme la critériologie est la philosophie du vrai, la morale la philosophie du bien.

De même que les sciences physiques et chimiques fournissent leur point de départ à la cosmologie ou à l'étude philosophique du monde inorganique ; les sciences biologiques à la psychologie, les sciences ethnographiques et sociales à la morale et au droit naturel, de même les diverses critiques artistiques, l'histoire de l'art et toutes les disciplines qui s'y rapportent sont une préparation à l'esthétique.

L'histoire confirme cette superposition hiérarchique. L'esthétique grecque débute quatre cents ans après Homère,

au siècle de Périclès, quand l'art et la critique étaient fort avancés. Le moyen âge ne produit aucune doctrine saillante sur le beau avant le XIIIe siècle, comme s'il avait attendu, pour s'intéresser au problème esthétique, le grandiose développement de l'architecture et de la statuaire, et l'organisation du travail corporatif, éminemment favorable à la critique d'art. Et si nous nous transportons à la période moderne, le même phénomène se révèle plus significatif. C'est dans l'Allemagne du XVIIe siècle que l'esthétique naît comme science spéciale et reçoit son nom définitif. Or la culture artistique avait merveilleusement préparé à la discussion des grands problèmes de l'étude du beau. L'engoûment pour l'art ancien ne s'était jamais manifesté avec plus d'éclat depuis la renaissance. C'est l'époque où on entreprend les fouilles archéologiques sur le sol de la Grèce ; Winckelmann consigne ses grandes admirations et ses fines critiques sur la statuaire grecque, tandis que Lessing fait valoir les procédés du drame ancien. Plus tard c'est l'âge des romantiques de génie dont les productions sont contemporaines des esthétiques nouvelles.

La critique d'art peut se désintéresser de l'esthétique — Michel-Ange ou Raphaël ne songèrent pas à disserter sur le beau, et qui leur en fera reproche? — mais l'esthétique ne peut se désintéresser de ce qui touche à la vie artistique. Les philosophes qui sont demeurés étrangers aux choses de l'art n'ont construit que des esthétiques factices et *a priori*. Kant en fournit un exemple typique. Esthéticien en chambre, l'art ne l'arracha pas à ses méditations solitaires ; il voyagea peu et ne tint compte du phénomène esthétique que sur le tard, dans sa *Troisième Critique*, et pour lui assigner une place dans sa conception générale de la philosophie. — Non pas qu'il faille, tombant dans un excès opposé, exiger comme préparation à l'étude philosophique du beau une initiation artistique universelle que ne possèdent même pas les professionnels. Seules des natures exceptionnellement douées — Platon, Plotin,

Schiller — joignent le tempérament de l'artiste et du critique d'art à celui du philosophe. Il y a une mesure à observer et il n'est pas impossible de la déterminer. Car la question, ici soulevée par incidence, n'est qu'un aspect particulier d'une question générale et qu'il suffira d'indiquer : savoir dans quelle proportion les sciences particulières sont nécessaires à la philosophie.

II.

L'esthétique, disions-nous, appartient à un ordre de savoir supérieur à celui de la critique artistique et de l'histoire de l'art ou de n'importe quelle science particulière, et cet ordre est la *philosophie*. Elle fait partie de ce cycle de recherches où l'on embrasse d'un coup d'œil d'ensemble l'immensité du réel.

Qu'est-ce à dire ? Les sciences particulières n'explorent chacune qu'un coin de l'univers ; elles étudient le monde en détail : la chimie par exemple ne s'occupe que de la composition et de la décomposition des corps, l'anatomie de la structure des organismes, le droit civil des conventions librement consenties entre les membres d'un corps social. De jour en jour nous voyons croitre le nombre de ces disciplines particulières, et le progrès du savoir est à ce prix. Mais à côté de cette exploration *parcellaire*, il y a une façon supérieure d'étudier, dans la *totalité* des phénomènes, des raisons profondes *qui se retrouvent en toutes*. Qu'il s'agisse de faits chimiques, anatomiques, juridiques ou de toute autre nature, ne peut-on pas saisir en eux cette détermination générale du *changeant* ou du *mobile* qui affecte tout être de notre univers? Etudier le monde en tant qu'il est emporté dans le *devenir*, rechercher ce qu'est le devenir et ce que cela suppose dans la réalité qui est soumise à son empire, voilà une question philosophique. On pourrait multiplier les exemples. L'étranger qui veut connaître tout Paris, visite tour à tour ses églises et ses

musées, ses palais et ses places publiques, ses boulevards et ses théâtres. Quand bien même il aurait pris le loisir de s'initier par le plus petit détail aux richesses et aux curiosités de la grande ville, il lui resterait une seconde façon de la considérer. De la nacelle d'un ballon ou du sommet de la tour Eiffel la métropole lui apparaîtrait dans sa structure générale. Et il découvrirait le plan des grandes artères, la forme et la place relatives des monuments, toutes *choses qu'il n'aurait pas apprises au cours de ses explorations particulières.* — Le philosophe est l'homme qui étudie le monde du haut d'un belvédère, qui voit grand et large, qui synthétise et unifie [1]).

Or l'esthétique est une manière philosophique, c'est-à-dire régressive et générale, d'étudier le beau. Ses principes doivent s'appliquer à toutes les manifestations de l''art, en quelque lieu et à quelque temps qu'elles se soient produites. L'esthétique est, je dirais, le chapitre de luxe de la philosophie, car elle étudie un des aspects les plus attrayants de la réalité, ce qui fait vibrer les cordes les plus délicates de notre âme.

III.

Mais ce qui fait le charme de la science esthétique en constitue aussi la difficulté.

Partie intégrante de la philosophie, l'esthétique subit ses variations et ses vicissitudes. Elle est fonction d'un ensemble doctrinal. L'esthétique d'un Thomas d'Aquin ne peut ressembler à celle d'un Kant, pas plus que la tour d'un monument gothique ne peut ressembler au minaret d'une mosquée. Il y a *des* esthétiques, puisqu'il y a *des* systèmes philosophiques.

Laquelle faut-il choisir? Nous n'hésitons pas à répondre. De toutes les esthétiques celle qui, selon nous, répond le

[1]) Voir notre *Introduction à la philosophie néo-scolastique.* Louvain, 1904. — § 24. Néo-scolastique et sciences modernes.

mieux aux faits est l'esthétique des grands philosophes du moyen âge, mais élargie dans ses principes, renouvelée dans ses applications, conformément au génie qui préside à la restauration du vieux mais inébranlable système d'idées qu'est la scolastique. Ce n'est pas ici l'endroit de caractériser la philosophie néo-scolastique. Il suffira de dire que la conception du beau telle que le moyen âge l'a formulée cadre merveilleusement avec les autres parties de sa philosophie. Tout se tient dans cette explication synthétique du monde ; il règne entre les grandes doctrines constitutives une interdépendance complète, si bien que le sort de l'une est lié à celui de l'autre. L'esthétique néo-scolastique bénéficie de cette interdépendance, elle n'est pas un rameau fleuri, mais détaché d'un tronc, et condamné à se flétrir ; c'est une branche solidement greffée sur un arbre vigoureux et dont elle reçoit sève et vigueur.

*
* *

Au demeurant, on entrevoit la supériorité de l'esthétique néo-scolastique si l'on jette un coup d'œil d'ensemble sur l'histoire des théories esthétiques, et sur la place qu'elle occupe dans le mouvement général des idées.

Le caractère général de l'esthétique ancienne depuis Socrate et Platon jusqu'aux néo-platoniciens et aux Pères de l'Eglise, est la prédominance des problèmes *objectifs* du beau. Une seule question absorbe tout l'effort : en quoi consiste la beauté *dans les choses ?* Pour l'école platonico-aristotélicienne le beau réside dans l'ordre, et dans la proportion, la symétrie et l'harmonie qui sont les facteurs de l'ordre. La beauté, nous dit Platon, est une Essence suzeraine qui trône dans un monde inaccessible et dont les beautés sensibles ne sont que de lointaines et fugitives projections. Meilleur interprète du réel, Aristote enseigne que le beau habite sur notre terre, et qu'il est immanent aux choses qui tombent sous nos sens. — Plus tard surgit une

formule neuve et profondément originale. Plotin qui en est l'auteur, et qui incarne tout le génie de la mystique alexandrine, veut élargir les cadres où, prétend-il, ses prédécesseurs étouffent la notion de la beauté. Celle-ci est plus profonde que l'ordre, elle affecte les choses réfractaires à toute disposition de parties ou d'éléments, marque au coin l'être dans la mesure même où il est, le simple autant que le composé, « l'éclair qui brille dans la nuit », « l'astre qui scintille au firmament non moins que le temple aux multiples parties » [1]).

Qu'on souscrive à la formule de Platon ou d'Aristote qui attribuent le beau à une *catégorie* de choses — les choses ordonnées — ou qu'on préfère celle de Plotin qui le déclare supérieur aux catégories et aussi large que l'être, on ne pourra méconnaitre que toute cette esthétique est renfermée dans un chapitre de métaphysique, que la beauté est étudiée *en elle-même*, comme une réalité absolue, qui tient par elle seule et *ne dépend en rien d'un sujet connaisseur* appelé à la connaître et à l'aimer.

Tournons vivement les pages de l'histoire ; transportons-nous sur l'autre versant, le versant moderne, au XVII[e] siècle, à l'époque où l'esthétique affirme ses droits propres à occuper une place dans le cycle philosophique et prend définitivement un essor considérable. Voici que tout est changé. Le beau apparaît sous une livrée nouvelle : il n'est plus question des *choses*, mais uniquement du *phénomène émotif qui s'accomplit en nous*. Le problème esthétique, de métaphysique qu'il était chez les anciens, devient *purement psychologique*. Pour Leibniz par exemple, qu'on appelle volontiers le fondateur de l'esthétique moderne, le beau est une impression confuse, un clair-obscur psychique où nous saisissons vaguement l'ordre des choses. C'est une connaissance imparfaite des êtres, qui demeure dans les régions

[1]) *Ennéades*, I, 6.

sourdes de l'âme et s'évanouit, pour faire place à la connaissance scientifique, dès qu'on essaie de dissiper le mystère qui l'entoure. Le beau, dira Meier, un disciple de Baumgarten — qui lui-même est un leibnizien — le beau ressemble aux joues d'une jolie femme. Il les faut regarder à l'œil nu. Si vous vouliez les voir à la loupe ou au verre grossissant, la beauté s'en serait allée.

Les empiristes anglais du XVIIe siècle, un Home, un Burke, se placent de même au point de vue de l'*impression produite*, mais font du beau un plaisir purement organique, une délicieuse volupté des sens ; et des positivistes contemporains — Guyau, par exemple — ont repris et développé leurs idées avec une impitoyable logique.

Kant va plus loin. Non seulement le beau est une façon purement subjective de formuler certains jugements et de réagir au contact de certaines représentations, mais il essaie de montrer que le beau n'a pas de valeur extramentale et n'est pas un attribut des choses. Création purement subjective aux yeux de tous les postkantiens, le Beau et l'Art deviennent pour Schiller une forme de *jeu*, pour Schelling une autodétermination d'un Moi panthéiste, pour Hegel un devenir supérieur de l'Esprit.

On pourrait poursuivre et constater l'envahissement de ce caractère de l'esthétique dans toutes les écoles de philosophie moderne. Il suffirait de feuilleter l'histoire jusqu'aux contemporains qui ont hérité de cet exclusif souci d'envisager le beau et l'art comme une impression qu'il faut analyser pour elle-même, sans s'occuper des facteurs esthétiques appartenant à l'objet. De plus en plus la métaphysique est frappée d'ostracisme et la psychologie se pare de ses dépouilles. Sans compter que la récente application de la psycho-physiologie à l'étude des états esthétiques a fourni un aliment tout nouveau à l'étude de nos impressions ! Parcourez pour vous en convaincre, une série d'ouvrages d'esthétique parus ces dernières années. Le traité de Benedetto Croce, qui est un des plus significatifs,

affirme nettement que « le beau n'appartient pas aux *choses*, ce n'est pas un fait *physique* ; il appartient à l'activité de l'homme, à l'énergie spirituelle » [1]. Johannes Volkelt, Jonas Cohn, Stephan Witasek ne parlent pas autrement. De même Theodor Lipps, Karl Groos n'étudient dans le beau que l'événement psychique.

Concluons : à considérer dans leur ensemble les grandes orientations des systèmes esthétiques, on peut dire que l'antiquité a conçu le beau comme une *chose*, la philosophie moderne l'a conçu comme une *impression*.

Mais une réflexion surgit aussitôt et vous l'aurez faite : ne faut-il pas faire la part et de la *chose* et de l'*impression* ; la beauté ne comporte-t-elle pas une intime corrélation d'un objet et d'un sujet ; les attributs de l'un ne sont-ils pas la cause appropriée de la jouissance perceptive de l'autre ?

La réponse ne nous paraît pas douteuse. Le point de vue grec doit compléter le point de vue moderne et réciproquement. Or c'est bien ainsi que le moyen âge entendit cette notion délicate et complexe qu'est la beauté. Par un étrange renversement, l'âge qu'on s'est plu à couvrir de ténèbres devient un âge de lumière et nous livre les principes directeurs d'une esthétique intégrale.

IV.

Pour constituer celle-ci il suffit d'interpréter et de développer ceux-là, en appliquant avec franchise les procédés qui ont présidé avec bonheur à la restauration moderne des autres branches de la philosophie scolastique : la méthode d'observation et le contrôle des théories adverses.

Le temps n'est plus aux vagues rêveries d'un Hegel, il n'est plus permis de prendre pour base d'élan quelque notion *a priori* de l'Esprit Absolu, d'où l'on puisse *déduire*

[1] B. Croce, *Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale*, p. 93. Trad. de l'italien. Paris, 1904.

une théorie du Beau et de l'Art. La véritable école est celle des *faits*. Pour s'élever à la notion *abstraite* de la beauté, il faut considérer les *réalisations* mêmes du beau dans l'œuvre d'art et dans le travail de la nature. — Il faut aussi se tenir en contact permanent avec les grandes théories esthétiques et notamment avec les théories contemporaines — puisqu'il est insensé de n'être pas de son temps. On a tout profit à tirer de ce commerce intellectuel. Dans toute théorie en effet, quelle que soit son insuffisance, il y a une âme de vérité. Puis il y a une quiétude spéciale à adhérer à une doctrine quand on a pu se convaincre, grâce à un examen comparatif, de sa supériorité, tout au moins de sa non-infériorité. L'histoire de la philosophie ou d'une branche philosophique procure un avantage analogue à celui que procurent les voyages : on aime mieux le bien-être et la liberté dont on jouit en Belgique, quand on a vécu quelque temps la vie de l'étranger.

V.

Mais autre chose est *constituer* une science ; autre chose l'*enseigner*. Quand il s'agit de didactique, tout est subordonné au groupement logique et clair des idées, *supposées* constituées au préalable. Chercher quel est ce meilleur groupement revient à établir la division même de ces conférences. La meilleure classification, ce nous semble, consiste à diviser l'esthétique en deux parties, la première, qui est générale, ayant pour objet l'étude philosophique du beau et de ce qu'il comporte, la seconde, qui est spéciale, consacrée aux grandes catégories de choses belles, les œuvres de la nature et de l'art. Dans la première une subdivision s'impose, qui se trouve abondamment justifiée par ce qui précède : le beau, notion complexe, se présente sous un aspect *subjectif* et un aspect *objectif*. Le phénomène esthétique comporte une jouissance caractéristique qu'on appelle indifféremment le plaisir ou l'impression esthétique :

quels en sont la nature et les caractères ? — Cette impression trouve sa cause dans une réalité extramentale à laquelle nous attribuons la beauté : quelle est la constitution de l'être qui a la prérogative d'éveiller en nous de si délicieuses émotions ?

L'étude des problèmes subjectifs du beau greffera l'esthétique sur la psychologie ; celle des questions objectives la rattachera à la métaphysique. Psychologie et métaphysique fourniront comme base de ces études les grandes et solides doctrines qu'il ne sera jamais permis de perdre de vue. D'une part l''impression esthétique (aspect subjectif du beau) n'est intelligible que si on tient compte de la nature de l'homme, de la distinction fondamentale de sa vie perceptive en vie sensationnelle et intellective, des lois qui régissent nos émotions en général et leur tonalité. D'autre part l'étude des caractères objectifs du beau (aspect objectif du beau) est tributaire de théories générales relatives à l'individualité et à la constitution des êtres, à leur ordre et à leur finalité.

Nulle part ces corrélations n'éclatent mieux que dans l'*art*, le beau humain par excellence ; dans l'étude de sa genèse, de sa nature et de sa destinée. Une philosophie de l'art n'est puissante et vraie que si elle est solidaire d'une philosophie de l'univers.

M. De Wulf.

XV.

A PROPOS DE LA " MÉTHODE D'INTROSPECTION „ DANS LA PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE.

Dans ces dernières années, la méthode qu'on appelle vulgairement « introspective », pratiquée depuis longtemps en France par Ribot, Binet, etc., a acquis droit de cité en Allemagne, et ses protagonistes prétendent, grâce aux conditions dans lesquelles ils opèrent, pouvoir la considérer comme scientifique au même titre que toutes les autres méthodes de la psychologie expérimentale.

C'est principalement sous l'heureuse impulsion du professeur Külpe, que s'est formée cette école. Ses représentants ont publié une série de travaux [1]), dont plusieurs très remarquables, préparés, pour la plupart, dans le laboratoire de psychologie de l'Université de Wurzbourg.

Tout récemment, Wundt a fait paraître un article [2]) dans lequel il critique vivement certaines formes de la

[1]) Voici l'énumération des principaux de ces travaux :
Marbe, *Untersuchungen über das Urteil*, 1901.
Taylor, *Ueber das Verstehen von Worten und Sätzen.* Dissertation. Wurzbourg, 1905.
Watt, *Experimentelle Beiträge zu einer Theorie des Denkens* (Archiv für die ges. Psychologie, IV, p. 289, 1905).
Ach, *Ueber die Willenstätigkeit und das Denken*, 1905.
Messer, *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken* (Archiv für die ges. Psychologie, VIII, p. 1, 1906).
Schultze, *Erscheinungen und Gedanken* (Archiv für die ges. Psychologie, VIII, p. 241, 1906).
Bühler, *Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge* (Habilitationsschrift, Wurzbourg, 1907).

[2]) Wundt, *Ueber Ausfrageexperimente und über die Methoden zur Psychologie des Denkens* (Psychologische Studien, III, p. 301, 1907).

méthode, pratiquées surtout par Marbe et Bühler, la méthode qu'il appelle « expériences de questions » *(Ausfrageexperimente)* et à laquelle il dénie toute valeur scientifique.

Nous n'avons pas l'intention, dans les pages qui vont suivre, d'entrer directement dans cette polémique, de soutenir ou de combattre *ex professo* telle ou telle méthode de l'école de Wurzbourg ; nous voulons simplement noter ici quelques remarques qui nous sont venues à la lecture du travail du maître de Leipzig, et certaines constatations que nous avons faites, en reproduisant l'année dernière, dans notre laboratoire de Louvain, une partie des recherches de Watt et de Ach, dans un but de vérification. Nous croyons que la « méthode d'introspection » est susceptible de devenir, dans certaines conditions, une méthode expérimentale véritable, et de fournir des résultats scientifiques. C'est à la détermination de quelques-unes de ces conditions que seront consacrées ces lignes.

Redisons d'abord, avec Wundt, les règles que doit suivre toute expérimentation scientifique, et déterminons, avec lui, ce que l'on entend exactement par « méthode d'introspection ».

Une expérimentation pour être scientifique, doit obéir aux normes suivantes :

En premier lieu, l'observateur doit être en mesure de provoquer lui-même l'apparition du phénomène et de l'observer avec une attention soutenue ;

En deuxième lieu, il faut qu'il puisse, à volonté, reproduire le phénomène dans des conditions identiques ;

En troisième lieu, enfin, il doit pouvoir isoler les conditions du phénomène des circonstances concomitantes, et varier les conditions.

La réalisation de ces normes est le critère de la valeur scientifique d'une expérience, dit Wundt, et l'on peut considérer comme certain, que dans le cas où aucune d'elles ne serait suivie, l'expérience n'aurait aucune valeur.

D'autre part, comme toutes ces règles ne peuvent pas toujours être observées, la valeur de l'expérience dépendra de la plus ou moins grande fidélité avec laquelle elles ont été suivies.

Voyons dans quelle mesure les méthodes psychologiques courantes réalisent ces conditions.

Et tout d'abord, qu'entend-on par « introspection » ? L'introspection, c'est l'observation des faits internes en opposition à l'observation des faits externes, que l'on pourrait appeler « extrospection ». Toute méthode psychologique est donc nécessairement introspective. Mais, parmi les méthodes psychologiques, on en distingue de *directes* et d'*indirectes*.

Les méthodes directes jouissent de cette particularité que, en elles, l'observation interne et l'observation externe coïncident. Ce sont les méthodes employées dans les recherches qui ont pour but d'étudier la perception d'excitants extérieurs — recherches qui d'ailleurs peuvent non seulement servir à l'étude des sens externes mais même à l'étude de certains phénomènes centraux, tels l'attention, l'abstraction, l'extension de la conscience, etc. comme le montrent les recherches fondamentales de Wundt, de Cattell, de Külpe et, plus récemment, celles de Wirth, de Mittenzwey, de Kästner, etc.

Dans toutes ces recherches, l'objet direct des expériences étant l'observation de la perception externe, et celle-ci coïncidant avec son contenu, il en résulte que l'observation interne ne peut être autre que l'observation externe. L'introspection et « l'extrospection » se superposent, l'observation du phénomène conscient se fait en observant l'excitant qui le provoque. La méthode est donc directe à un double point de vue : d'abord, parce que l'excitant produit directement le phénomène à observer, ensuite parce que l'observation porte sur un phénomène qui se produit actuellement dans la conscience.

Dans la méthode directe, l'introspection coïncidant avec

l'extrospection, il est évident que les conditions expérimentales pourront être réalisées dans une large mesure de la même façon que dans les sciences d'observation externe, les sciences physiques. Le sujet pourra déterminer lui-même le moment d'apparition de l'excitant à observer, il pourra l'observer avec attention soutenue, reproduire l'excitation aussi souvent qu'il le voudra dans les mêmes conditions physiques, enfin varier les circonstances concomitantes et les conditions du phénomène. En un mot, il sera maître de son expérimentation, à peu près au même titre que le physicien l'est de la sienne, (nous verrons à la fin de ce travail qu'il y a cependant ici une grave restriction à faire.) La méthode directe mérite donc le nom d' « expérience parfaite » que lui donne Wundt, car elle permet d'observer toutes les normes de l'expérimentation scientifique.

A côté des méthodes directes, se placent les méthodes psychologiques indirectes, par exemple les méthodes d'étude des sentiments, de la mémoire, de l'association, du « temps de réaction », etc.

Dans ces méthodes, ce que l'on observe n'est plus le phénomène psychique provoqué immédiatement par l'excitant externe, ce n'est plus la « perception » de cet excitant, mais un phénomène psychique de second ordre, provoqué par la « perception » de l'excitant. Ici l'introspection ne se superpose plus à l'extrospection ; c'est de l'introspection pure.

Dans les recherches sur les associations, par exemple, on peut donner au sujet, comme excitant, un mot, et le sujet a pour tâche d'observer la première représentation associée qui monte dans sa conscience, sous l'influence de la présence de ce mot. Le phénomène observé est donc immédiatement déclenché par le premier phénomène psychique répondant à l'excitation, c'est indirectement qu'il est provoqué par l'excitant. Sous ce rapport déjà, la méthode est indirecte. Elle l'est encore pour un deuxième motif. L'observation du phénomène secondaire, pour donner un

résultat d'une valeur quelconque, doit être pratiquée suivant cette norme fixée depuis longtemps, que l'observation se fasse sur le souvenir que nous avons du phénomène, et non sur le phénomène pendant sa production. L'observation d'un processus psychique pendant sa réalisation altère son cours normal (quand le processus ne dépend pas directement de l'excitation externe, cela s'entend) comme cela a été reconnu bien anciennement déjà.

Le sujet ne peut donc, dans des recherches d'associations ou dans des recherches similaires, prendre cette attitude d'esprit qui consisterait, l'excitation ayant été donnée, à observer la venue du terme associé ; il doit, au contraire, chercher simplement à *réaliser l'expérience*, à trouver le terme associé, sans se préoccuper de l'observation. Après coup, seulement, repassant dans son souvenir le cours des événements, tel qu'il s'est produit, et portant toute son attention sur cette revision, il pourra procéder à l'observation même et tâcher de se remémorer l'enchaînement des phénomènes. Le procédé est donc très simple : la première partie de l'expérience a pour but de *produire* le phénomène à observer ; dès que le phénomène s'est réalisé, il est fixé dans la mémoire et alors on peut *observer* les événements fixés objectivement, pour ainsi dire, comme dans une photographie, sans que la direction nouvelle de l'attention vienne en altérer la constitution.

Dans la méthode indirecte donc, l'excitation produit indirectement le phénomène, et l'observation se fait indirectement, grâce à la mémoire immédiate.

Ces méthodes indirectes peuvent jusqu'à un certain point remplir les conditions de l'expérience, mais cependant d'une manière toujours imparfaite ; elles peuvent nous fournir des conclusions acceptables, mais ces conclusions auront une valeur moins grande que celles des méthodes directes. Ici, en effet, l'observateur ne détermine plus lui-même l'apparition du phénomène. Tout au plus, sait-il *quand* l'excitation va venir, c'est-à-dire qu'il peut être « adapté

au temps ». Nous ajouterons qu'il est aussi ad apté au genre d'expériences qu'on va réaliser sur lui ; il sait qu'il aura, par exemple, à trouver un terme associé à celui qu'on va lui présenter, et à démêler les motifs d'association, ce qui est beaucoup.

L'observateur peut, évidemment, pendant l'observation proprement dite, concentrer toute son attention sur le souvenir des processus qu'il a à examiner ; l'observation peut donc être faite de façon attentive.

Quant aux autres règles, répétition des expériences dans les mêmes conditions, et variations possibles de celles-ci, elles sont réalisables dans une certaine mesure.

De tout cela il résulte que la méthode indirecte peut fournir des résultats scientifiques ; c'est la conclusion de Wundt. Mais, une condition nécessaire, ajoute-t-il, c'est que le problème soit simple, que les événements à observer soient de constitution élémentaire et, ainsi que cela résulte de la suite de son article, que les éléments à observer soient nettement présents à la conscience, comme par exemple un terme associé qui y paraît.

Le problème que nous voudrions envisager dans ces pages est le suivant : La méthode indirecte n'est-elle pas susceptible de se développer, est-il impossible de l'employer d'une manière vraiment scientifique tout en la faisant porter sur des phénomènes plus compliqués, et surtout faut-il la rejeter absolument pour l'étude de ces phénomènes très obscurs et très complexes de la volonté et de la pensée ? Nous ne le croyons pas, et sans vouloir affirmer *a priori* qu'elle arrivera à des résultats positifs, nous croyons qu'on ne peut non plus la condamner *a priori*, qu'on ne peut surtout rejeter, sans l'avoir essayée à fond, une voie d'expérimentation capable d'atteindre le domaine, d'accès si difficile, des activités psychiques supérieures.

C'est pourquoi nous tâcherons de rencontrer ici certains arguments de Wundt qui, dirigés plus spécialement contre

la méthode de Bühler, de Marbe, etc., semblent condamner absolument le développement de la méthode indirecte.

Ce développement trouve sa meilleure source, pour l'étude des phénomènes supérieurs, dans une méthode indirecte que l'on appelle « mesure des temps de réaction ». C'est d'ailleurs cette expérience qui a surtout été mise à contribution. Elle consiste à donner une excitation quelconque à un sujet qui doit, lorsqu'il l'a perçue, réagir en pressant un bouton électrique, en prononçant un mot, etc.. et l'on mesure le temps qui s'est écoulé entre l'apparition de l'excitant et le mouvement de réaction ; c'est le « temps de la réaction ». L'observation porte sur les phénomènes psychiques contenus dans cette durée.

Dans ce cadre général, on peut introduire des processus très divers, intercalés entre l'excitation et la réaction. On le fait en donnant des excitants appropriés, des mots par exemple, et en ordonnant au sujet de procéder à telle ou telle opération dès qu'il aura perçu l'excitant.

Une modification simple de l'expérience primitive est, par exemple, l'expérience d'associations mentionnée plus haut.

Les développements plus considérables, que l'on a tenté de donner à la méthode jusqu'à présent, avaient pour but d'observer les phénomènes psychiques constituant la compréhension du mot (Ribot, Messer), le jugement (Marbe, Messer), un choix volontaire (Ach), des associations présentant des rapports logiques déterminés (Watt, etc.), la compréhension d'aphorismes ou de « pensées » compliquées (Bühler), etc.

Ces méthodes « développées » semblent à peine se différencier du schéma le plus simple de la méthode de « réaction », Tout au plus, semble-t-il y avoir une modification dans la complexité des phénomènes à observer, ne changeant point l'essence ni la valeur de la méthode.

En réalité, cependant, on se heurte à de grandes diffi-

cultés. Alors qu'il est fort aisé de fixer, dans les cas simples, la représentation associée qui monte dans la conscience, il devient difficile de préciser ces éléments vagues, flottants, passagers et fuyants qui entrent en jeu dans les processus psychiques supérieurs. Leur énorme complexité, jointe à l'imprécision de leurs caractères, est de nature à éveiller beaucoup de scepticisme vis-à-vis de la méthode.

Une première objection qu'elle soulève, est tirée de ce fait que l'étendue de la conscience obscure est beaucoup plus considérable que celle de la conscience nette, que le « champ d'aperception ». Le fait est démontré expérimentalement à l'évidence. Toutes les recherches sur l'étendue de la conscience pour les séries rythmées, et les recherches tachistoscopiques en font foi. Or, s'il nous est possible de nous rendre compte plus ou moins exactement de ce qui s'est passé dans les parties claires de la conscience, il est impossible d'analyser ce qui a eu lieu dans ses parties obscures, et ces phénomènes obscurs peuvent cependant avoir une importance énorme, comme le savent parfaitement tous les psychologues. Il en résulte qu'une introspection est toujours incomplète et par là même fautive, à moins de se limiter à l'observation de l'un ou l'autre phénomène clairement aperçu, comme cela se fait dans les expériences simples.

Cette très grave objection nécessite immédiatement une conclusion indéniable : c'est que, l'observation étant incomplète, si elle donne des résultats négatifs, on ne pourra en tirer de conclusion. Du fait que l'on n'a pu observer tel ou tel phénomène, on ne pourra induire que ce phénomène n'existe pas, sans commettre une faute de logique. Parfois peut-être, cette loi fut trop peu prise en considération. Mais par contre, si malgré le caractère incomplet de l'observation, on arrivait à des résultats positifs, ces résultats seraient évidemment aussi valables que tous autres. Or, à notre avis, on est déjà arrivé à en

obtenir certains et rien ne peut faire affirmer qu'en usant de méthodes spéciales on n'en obtienne pas davantage, au contraire.

Parmi ces résultats, l'un des plus fondamentaux nous paraît être la découverte de l'influence d'une instruction (*Aufgabe*) précédant l'excitation, sur la suite des phénomènes pendant l'expérience. Cette influence, découverte par Watt, fut précisée par Ach, qui la baptisa du nom de « tendances déterminantes ». Elle se base sur ce fait bien positif que l'instruction du sujet *détermine* véritablement le cours des événements clairement observés, qui se fait automatiquement pour ainsi dire, dans la voie que l'instruction lui a assignée, mettant ainsi en lumière un mécanisme de la plus haute importance, au point de vue de la psychologie de la volonté.

Un autre résultat, c'est la découverte de ces états de conscience particuliers, très clairs, très nets, et auxquels ne correspond aucun substrat de représentations clairement aperçues, que Marbe appelait « *Bewusstseinslage* » et que Ach nomme « *Bewusstheit* ». Quelle que soit leur constitution, qu'ils soient des phénomènes psychiques spécifiques, des « pensées », sans commune mesure avec nos représentations, ou qu'ils soient la résultante globale d'éléments représentatifs obscurs, il n'en est pas moins vrai qu'ils doivent occuper une place spéciale dans la classification des phénomènes. Ce sont des événements conscients facilement observables, clairs et nets, très importants au point de vue du cours de notre vie psychique et se manifestant d'une manière tout autre qu'une série de représentations verbales ou imaginatives, qui passe par le point de vision claire de l'attention. C'est un résultat positif à retenir de ces expériences.

Nous nous contenterons de ces deux exemples, les plus saillants du reste, tirés des recherches faites avec la méthode indirecte développée ; ils suffisent à montrer que

cette façon d'expérimenter peut donner des résultats malgré le caractère incomplet de l'observation.

Y aura-t-il peut-être moyen de la rendre plus fructueuse encore ? Pour entrevoir une réponse à cette question, examinons quels sont les moyens d'action dont l'expérimentateur dispose pour influencer les processus psychiques qui se dérouleront pendant le « temps de réaction ». Usant du même schéma général d'expérience, peut-on arriver à *déterminer* avec assez de latitude, d'une façon suffisamment variée, les phénomènes qui le rempliront ? Ces phénomènes peuvent, évidemment, jusqu'à un certain point, être fixés par l'expérimentateur. Toutes les recherches faites le démontrent. Le contenu de l'expérience dépend de l'instruction (*Aufgabe*) donnée à l'observateur. On pourra lui dire, par exemple : « L'excitation consistera en deux chiffres au moyen desquels vous pourrez réaliser diverses opérations mathématiques : vous ferez un *choix* entre les opérations possibles » (Ach). Ou bien : « Vous verrez les noms de deux hommes célèbres et vous porterez un jugement motivé de préférence pour l'un d'eux » (Messer).

L'instruction dirige donc l'expérience. Souvent, malheureusement, la réalité ne répond pas aux prévisions, et les processus produits ne sont pas ceux que l'on avait prévus : là par exemple où l'on attendait un choix véritable, il ne s'en présente pas en fait. Dans d'autres cas, les phénomènes correspondent bien à l'instruction générale, mais ils se déroulent d'une façon si rapide et si peu nette à la fois, qu'ils sont inobservables. On se heurte donc à des écueils nombreux, et, s'il n'y avait aucun remède, la méthode serait peu utilisable.

Heureusement, l'expérimentateur dispose, à côté de l'instruction, d'autres facteurs qui le rendent plus maître de l'expérience.

Le premier de ces facteurs, qui a une grande influence sur le cours des processus ultérieurs, comme on peut aisément s'en convaincre en expérimentant dans cette voie,

c'est l'*excitant*. La même instruction peut, cela s'entend, être donnée pour des excitations très différentes. Une instruction de *choix* peut être donnée pour des opérations mathématiques, pour des liaisons logiques, pour des valeurs subjectives ou objectives, etc. Or, on constate que de la nature de l'excitant dépend, en grande partie, la suite des opérations.

Supposons que nous voulions étudier les phénomènes qui se passent pendant la réalisation d'une opération mathématique, soit une division. Nous choisissons cet exemple à dessein, parce que, récemment nous en avons observé d'analogues avec beaucoup de netteté. On pourra donner comme excitation une division facile comme 8 et 2, ou bien une opération difficile comme 89 et 27, ou encore mettre le nombre le plus grand à droite et le plus petit à gauche, ce qui exerce parfois une influence notable.

Dans ces différents cas, le résultat de l'expérience est loin d'être identique. La division 8 par 2 se réalise avec la rapidité de l'éclair ; il est impossible d'observer si entre la présentation de l'excitant et l'apparition du résultat se place un intermédiaire quelconque, ou du moins cela se fait d'une façon si rapide et si obscure que l'introspection ne peut donner presqu'aucun résultat.

Dans une opération plus difficile l'action est toute différente : en général, des sentiments plus ou moins puissants se manifestent, on observe des inhibitions, c.-à-d. des arrêts du cours des phénomènes, l'instruction peut réapparaître formellement ; l'opération elle-même peut se détailler, bref, des éléments nouveaux apparaissent, d'autres sont rendus plus observables.

Cet exemple auquel nous ne voulons d'ailleurs accorder ici aucune valeur spéciale, si ce n'est de faire comprendre notre idée, montre que par un choix approprié des excitants, on peut arriver à modifier profondément le cours des phénomènes, que donc, l'excitant constitue un outil de toute première importance pour l'expérimentateur.

Le second facteur accessoire est ce que nous appellerons la *préparation* du sujet. Par « préparation » nous entendons toute opération préalable que l'on fait subir à l'observateur même, avant l'expérience, et qui a pour effet d'en modifier le cours. Un exemple nous en est fourni par une méthode employée depuis longtemps dans un tout autre but, la méthode du « *Treffer und Zeitverfahren* » de Müller et Pilzecker [1]) : on crée des associations entre différents éléments, p. e. des syllabes, en les présentant simultanément un certain nombre de fois ; puis, après coup, on présente l'une de ces syllabes comme excitation, et l'on détermine le temps nécessaire pour faire revenir la syllabe associée. Ces recherches, faites uniquement au point de vue de la mémoire, nous donnent un nouveau moyen de déterminer le processus de la réaction. Dans le *Treffer und Zeitverfahren*, en effet, l'exercice préalable *détermine* véritablement ce qui se passe pendant l'expérience de réaction ; il détermine la venue de tel terme associé.

Une méthode analogue pourrait être employée avec fruit. Les recherches sur la « mémoire de la pensée » annoncées par Bühler [2]) paraissent être un essai dans cette voie. Une façon, entre mille, de procéder serait la suivante, nous la citons à titre d'exemple : On sait combien les premières expériences d'une série influencent les suivantes. Le fait d'avoir suivi trois ou quatre fois une même instruction crée une *persévération*, grâce à laquelle l'effet de cette instruction peut encore se faire sentir dans une expérience où elle n'est pas donnée formellement. Si l'on produit une *persévération* de ce genre, et qu'à un moment déterminé, pour une nouvelle expérience, on donne une nouvelle instruction, le cours des phénomènes est notablement différent de ce qu'il aurait été si l'expérience avait

[1]) Müller et Pilzecker, *Experimentelle Beiträge zur Lehre vom Gedächtniss* (Zeitschrift für Psychologie, etc. Ergänzungsband, I).
[2]) Bühler, *loc. cit.*, p. 35.

été la première de la série ou si elle avait été isolée, et cette modification pourra permettre d'observer certains processus sans cela inanalysables.

Notre intention n'étant pas ici de faire un plan ou un catalogue de recherches à faire, mais d'indiquer simplement une voie qui nous semble devoir être praticable et féconde, nous nous bornerons à ces exemples. Ils suffisent à montrer que l'expérimentateur a sous la main des éléments qui lui permettent de déterminer dans une très large mesure les phénomènes produits par l'excitation. Ces éléments sont l'instruction, l'excitant, la préparation et constituent ensemble les « données » de l'expérience. En combinant ces données, ce qui est affaire d'ingéniosité et de patience, l'expérimentateur pourra être quasi certain que telle excitation amènera indirectement tel phénomène, comme il est certain que tel excitant amène directement telle perception. Il pourra même, dans certains cas, provoquer des processus ayant assez de clarté pour être facilement observés, comme l'expérience le démontre.

Devant ces phénomènes qui ordinairement se passent dans la conscience obscure, nous nous trouvons dans une situation analogue à celle de l'histologiste qui examine au microscope un tissu frais. Ce qu'il peut y distinguer se borne à peu de chose. Mais, par des procédés de coloration spécifique, il arrive à mettre en évidence, à pouvoir observer clairement tel ou tel détail de structure. Les colorations électives sont des procédés d'analyse qui rendent possible l'étude de la constitution des éléments histologiques, et chaque procédé nouveau de coloration permet de distinguer l'un ou l'autre élément structural. Le psychologue n'a point de microscope, il est vrai, mais du moins semble-t-il possible qu'il ait ses méthodes de coloration, ses procédés d'analyse à lui. Les méthodes d'analyse des phénomènes psychiques élémentaires — sensations, perception de temps, d'espace — sont connues et pratiquées depuis longtemps. D'excellentes méthodes d'analyse ont été employées pour

les recherches sur le phénomène d'attention. Une méthode d'analyse des phénomènes supérieurs de la vie psychique se trouve enfin dans les « données » de l'expérience de réaction, et a déjà été partiellement réalisée dans les travaux de Ach, de Watt, etc.

Grâce aux données on arrivera, nos premiers tâtonnements dans cette voie nous le prouvent, à « colorer » de nombreux processus de conscience, à les faire glisser au point d'observabilité maximale.

Est-ce à dire que cette méthode pourra à elle seule aboutir à la solution de tous les problèmes psychiques élevés ? Il serait sot de le prétendre. Tel n'est pas notre point de vue, mais il nous paraît du moins que la méthode doit être épuisée, qu'il faut tâcher de lui faire donner ce qu'elle peut.

Un deuxième point signalé par Wundt, et qui paraît rendre la méthode vicieuse, c'est la fragilité de la mémoire. Nous ne pouvons reproduire les phénomènes obscurs de la conscience ; pouvons-nous être certains de reproduire tous les phénomènes qui y ont été nets à un moment donné ? Pouvons-nous être certains de les reproduire exactement ?

Grave question que de nombreux faits semblent devoir faire résoudre par la négative. Les expériences les plus rudimentaires sur la mémoire prouvent, en effet, qu'il est extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible, de reproduire d'une manière complète une série d'excitants de constitution même relativement simple, qui ont passé une fois par la conscience, et cela même, lorsqu'on dirige toute son attention sur la série pendant son défilé. Que penser, dès lors, de la reproduction des phénomènes extraordinairement complexes qui passent à travers la conscience comme un éclair ?

A ce fait vient s'en joindre un autre, bien connu aussi de tous ceux qui sont familiarisés avec les expériences de ce genre ; c'est l'annihilation de la faculté de reproduction

d'un phénomène psychique, par un autre qui lui succède rapidement et qui attire à lui l'attention. Ce fait est tellement palpable qu'on l'aperçoit même dans la vie journalière : telle représentation, telle « idée » très nette s'évanouit totalement sous l'influence d'une direction nouvelle de l'attention ; au point que, malgré sa clarté, et malgré l'espace de temps très court qui nous en sépare, il nous est absolument impossible de la retrouver.

Or, dans les expériences dont nous parlons, l'observation porte nécessairement sur tout un *cours*, sur une série d'opérations psychiques. La venue des unes ne détruit-elle pas la reproductibilité des autres ?

Ces considérations viennent, on le voit, renforcer encore celles que nous avons fait valoir à propos de l'étendue restreinte de la conscience claire ; elles nous prouvent une fois de plus, que l'observation de ces phénomènes psychiques est très incomplète, qu'elle doit avoir des vides et, par conséquent, les conclusions que nous avons exposées plus haut sont à répéter ici : Un résultat négatif ne peut en aucune façon être transformé en conclusion exclusive ; un résultat positif a la même valeur que dans toutes les autres méthodes expérimentales.

Il est à noter cependant, que le caractère incomplet de l'observation, dû à la mémoire, peut être compensé en partie par la répétition des expériences, et de fait, les recherches pratiquées ont montré que les divers procès-verbaux des expériences se complétaient singulièrement. Un phénomène inaperçu dans une expérience est reproduit dans une autre expérience, et les expériences qui doivent évidemment être fort nombreuses, donnent par leur combinaison des résultats beaucoup plus complets qu'on ne le croirait à première vue.

Notons encore que divers facteurs favorisent tout spécialement la reproduction des phénomènes vécus pendant le « temps de réaction ».

C'est, tout d'abord, la limitation du champ à explorer ;

le processus est nettement limité entre l'excitation et la réaction. Ces deux opérations font, dans la vie psychique, une véritable coupe qui offre de singulières facilités à l'observation. Il suffit d'avoir fait une fois ces expériences, et de comparer les résultats obtenus à ceux de l'observation occasionnelle, que l'on peut réaliser dans le cours de la vie, pour voir combien l'analyse est plus aisée dans ces conditions, et combien ses résultats sont plus complets.

C'est, ensuite, l'immédiateté de la reproduction. Dans les expériences de vérification que nous avons faites, nous avons pu constater que la meilleure façon d'opérer était la suivante : A peine le mouvement de réaction réalisé, fermer les yeux, et « revivre » à l'instant même, avec une attention concentrée, tout le « temps de réaction », faire un scrupuleux « examen de conscience ». C'est le résultat de cette revue que l'on fixe dans le procès-verbal qui est alors infiniment plus détaillé, subjectivement beaucoup plus certain que lorsqu'on laisse passer un temps même très court avant de procéder à la revue.

L'observation porte ici sur ce souvenir particulièrement fidèle et complet que l'on appelle « mémoire primaire », elle porte vraisemblablement aussi sur la rémanence des phénomènes ou, du moins, de certains d'entre eux, dans la conscience.

Cette reproduction enfin doit être favorisée par les « tendances à la persévération » de Müller et Pilzecker et par les tendances déterminantes résultant du désir de la reproduction, comme Ach l'a fort bien exposé dans l'ouvrage cité plus haut. Messer signale d'ailleurs une différence énorme dans la reproduction, suivant que l'expérience est faite avec le désir de la reproduction ou sans ce désir [1]).

Tout cela tend à montrer que, si les données de la mémoire sont fatalement incomplètes, elle se trouve cependant

[1]) Messer, *loc. cit.*, p. 17.

dans des conditions très favorables dans les expériences dont il s'agit.

Un point beaucoup plus obscur, c'est la question de l'exactitude de la mémoire. Les phénomènes reproduits sont-ils bien identiques aux phénomènes vrais, la reproduction est-elle fidèle ? N'y a-t-il pas d'illusions communes à tous les sujets, qui font que les résultats soient fatalement entachés d'inexactitude ? L'expression enfin, que lui donne le sujet dans le langage, est-elle exacte ?

Ces questions ont été signalées notamment par Ach ; elles sont loin d'être résolues.

L'identité entre le phénomène reproduit et le phénomène originaire reste un postulat. Nous n'avons point le « critère objectif » de l'introspection, que d'aucuns demandent. C'est tout au plus, si des bribes expérimentales peuvent nous donner une certaine confiance, en nous montrant, comme le font des recherches sur la mémoire, sur l'attention, sur le cours des représentations reproduites, que, en général, le souvenir immédiat d'une excitation antérieure est assez exact. Cette conclusion ne nous permet sans doute pas d'ajouter une foi aveugle à tout résultat d'introspection, mais elle est du moins de nature à montrer que le postulat de l'identité a un certain fondement dans les résultats expérimentaux.

Quant à la traduction du résultat de l'observation dans le langage, Ach a dit d'excellentes choses sur ce sujet. Nous ne les répéterons pas, nous nous contenterons d'ajouter ceci : que les différences individuelles d'expression chez les sujets, pour désigner des phénomènes manifestement identiques, sont souvent plutôt un avantage qu'un inconvénient, en ce qu'elles permettent à l'expérimentateur qui, cela va sans dire, doit servir lui-même de sujet dans une partie des expériences, de démêler plus finement ce qu'il y a au fond des expressions employées. Il arrive souvent, en effet, que les explications d'un sujet fassent beaucoup mieux comprendre les explications d'un autre sujet.

Une troisième question qui se pose à propos de la méthode dont nous nous occupons, est la suivante : L'expérimentateur peut-il intervenir dans l'examen de conscience du sujet, en lui posant des questions ?

Wundt répond résolument *non ;* les expérimentateurs qui ont employé la méthode répondent *oui*. Les deux solutions ont de bonnes raisons pour elles.

Wundt se base sur ce fait que toute question, si indifférente soit-elle dans sa forme, possède une valeur suggestive. La chose est évidente. Une question même indifférente aura toujours cet effet, chez la personne à laquelle elle est posée, d'interrompre le cours actuel de ses représentations, et de lui faire porter son attention dans une direction donnée. Si, par surcroît, la question est « suggestive », à cette simple direction de l'attention s'ajoutera la production chez le sujet, de représentations correspondant à l'une des solutions de la question, représentations qui, par un mécanisme d' « assimilation » bien connu, pourront provoquer une fausse reconnaissance du phénomène passé, et cela d'autant plus facilement que celui-ci est plus obscur ; cela aboutira, en un mot, à une « illusion de mémoire ».

Les protagonistes de l'introspection, d'autre part, insistent sur ce point qu'il est absolument indispensable de poser des questions au sujet si l'on veut obtenir des procès-verbaux plus ou moins complets. Ces questions sont, en effet, nécessaires en premier lieu pour que l'expérimentateur puisse se rendre compte des phénomènes souvent fort mal expliqués par l'observateur, et en second lieu parce que certains phénomènes peuvent rester inaperçus par le sujet, qui n'en fait pas mention. Ainsi Schultze [1]) cite le cas d'une question posée, mais posée une fois seulement, avant les recherches, qui n'a reçu de réponse que dans 23 cas sur 48 ; dans les autres expériences, elle avait tout à fait échappé au sujet.

[1]) Schultze, *loc. cit.*, p. 252.

Les données de solution sont donc les suivantes : d'une part, toute question est une suggestion ; d'autre part, l'emploi de questions semble nécessaire. Cela étant, faut-il absolument rejeter leur emploi, ou faut-il l'accepter sans réserves ?

Nous croyons qu'il faut en poser, que cela est indispensable surtout dans les premiers temps d'expérimentation ; il faut qu'observateur et expérimentateur arrivent à bien se comprendre, que le langage de l'un ne soit pas une énigme pour l'autre. Cette première période passée, l'exercice aidant, le nombre des questions utiles se réduit dans des proportions considérables. Souvent même, des séries de quatre ou cinq expériences ne nécessitent aucune intervention de l'expérimentateur. Malgré cela, parfois, il devient urgent d'éclaircir tel ou tel point, de préciser tel ou tel détail. Dans ces cas rares, une question de l'expérimentateur ne pourra avoir aucune mauvaise influence, à notre avis, au prix de certaines précautions. L'expérimentateur aura, d'ailleurs, toujours soin de noter dans son procès-verbal les questions posées. Les précautions nécessaires peuvent se résumer de la façon suivante :

Une première règle est qu'il ne faut pas abuser des questions : en faire quand cela s'impose, mais ne pas vouloir conduire l'examen de conscience du sujet ; loin de là, il faut le suivre ; les descriptions spontanées du sujet constituent le document fondamental, les questions ne doivent être qu'un adjuvant.

En outre, la valeur suggestive des questions est bien diverse, comme nous l'avons indiqué sommairement à l'instant. Une question peut être une simple direction de l'attention, ou peut fournir au sujet la réponse qu'il faut y faire. Les questions, pensons-nous, ne doivent jamais aller plus loin que la direction de l'attention. C'est pourquoi il faut éviter des questions telles que celles de Ach [1]) ; par

[1]) *Loc. cit.*, p. 17.

exemple : « Qu'y avait-il entre ces deux processus ? Se trouvaient-ils en relation consciente? » «Y avait-il des sentiments ? » etc. Un simple mot, prononcé d'un ton de voix indifférent, remplira beaucoup mieux l'office de questions, p. ex. « sentiments », « direction de l'attention », « relations logiques », etc. Ces mots prononcés ainsi, dirigent l'attention du sujet et contiennent un minimum de suggestion.

De même, quand un sujet explique un phénomène d'une façon peu claire, on ne lui demandera pas : « Voulez-vous dire *ceci* ou *cela ?* » mais bien : « C'est-à-dire ? » ou : « Qu'entendez-vous par là ? » etc.

Ces questions réduites ont évidemment encore une certaine valeur de suggestion, mais elle nous paraît si faible et les questions sont d'une nécessité si grande que la solution ne nous semble pas douteuse. Un fait à noter d'ailleurs, c'est que, fréquemment, les questions reçoivent des réponses négatives ; le sujet confesse ne rien pouvoir remarquer dans la direction indiquée.

Une autre action de la suggestion que signale Wundt, est de déterminer les questions de l'expérimentateur. Les questions posées seront, en effet, conditionnées par les observations faites par l'expérimentateur dans ses précédentes recherches, elles seront conditionnées par ses vues théoriques, par ses hypothèses, etc. Le mal serait grand si les questions étaient très suggestives ; mais, celles-ci se bornant à une simple direction de l'attention, il se réduit en des proportions semblables. Et d'ailleurs, la suggestion n'a-t-elle pas toujours une part dans l'observation même la plus objective ? Quel est le psychologue qui affirmerait que les idées préconçues, les vues théoriques, les observations antérieures n'ont pas une influence considérable sur l'observation de phénomènes externes même, dans les sciences physiques ? Tout ce passé de l'expérimentateur, ou de l'observateur, ne dirige-t-il pas son attention dans une voie préférée, ne lui fait-il pas négliger inconsciemment bien

des petits faits qui pourraient avoir une influence sur les conclusions ? N'est-ce point là une des raisons pour lesquelles si souvent, des observateurs, qui étudient des faits semblables avec des méthodes identiques, arrivent à des conclusions différentes ? La chose nous parait certaine. Un facteur qui favorise, plus qu'on ne pourrait le croire, l'éclosion de la vérité, est sans aucun doute la contradiction existant entre les idées préconçues des divers observateurs, contradiction grâce à laquelle l'observation fragmentaire d'un individu est contrebalancée par l'observation fragmentaire d'un autre individu, aboutissant à une observation d'ensemble, vraie.

Un dernier point doit nous occuper. Cette condition essentielle de la méthode expérimentale, la répétition du phénomène dans des conditions identiques est-elle réalisable dans la méthode indirecte ?

La répétition du phénomène ne peut évidemment se réaliser de la même manière qu'elle fait dans les sciences physiques expérimentales, où il est, la plupart du temps, possible de reproduire avec une exactitude parfaite, les mêmes conditions d'expérience. Ici, sauf dans des cas très simples (et encore ?), la chose est irréalisable dans son entièreté. Il est évident que, dans des recherches sur les associations par exemple, où l'on donne comme excitant un mot, ou une opération mathématique à faire, on ne peut employer deux fois le même excitant, sans voir le processus modifié par l'expérience précédente. Son souvenir peut renaître net et précis, ou bien elle peut avoir une influence inconsciente, parfois considérable. La répétition identique est donc exclue par l'essence même de la méthode ; il faut se contenter d'expériences semblables

De plus, des excitants semblables peuvent provoquer des processus fort divers, et souvent, comme nous l'avons déjà signalé, deux expériences faites dans des conditions appa-

remment analogues peuvent donner des résultats tout différents, au lieu de reproduire des phénomènes identiques.

La réponse à cette objection est obvie : si les processus qui se déroulent dans deux expériences successives ne sont pas entièrement identiques, il peut se faire, et il se fait en réalité, que dans des groupes d'expériences, certaines parties au moins des processus soient identiques, tels, par exemple, leurs propriétés formelles, le cours des phénomènes, la mécanique de l'imagerie, l'effet qualitatif de l'instruction, etc. On trouve là une véritable répétition de l'expérience qui permet une observation attentive, un contrôle, une rectification si la chose est nécessaire. Mais, à la différence des sciences physiques, la répétition ne peut être réalisée volontairement par l'expérimentateur avec certitude complète de réussir dans tel cas particulier. Aussi faut-il toujours faire un très grand nombre d'expériences pour arriver à un résultat scientifique.

En somme, la méthode suivie ici tient logiquement à peu près le milieu entre l'observation et l'expérimentation. L'expérimentateur peut, dans une certaine mesure, intervenir dans le cours des phénomènes, en déterminer la venue, les reproduire, en varier les conditions, et, en cela, la méthode tient de l'expérimentation. D'autre part, il y a toujours un aléa, la certitude de produire tel événement n'est jamais complète ; aussi l'expérimentateur pour arriver à ses conclusions ne peut-il comparer simplement les résultats de telle et telle expérience faites dans les mêmes conditions expérimentales extérieures. Il doit étudier et comparer entre eux ses procès-verbaux et chercher dans ceux-ci quelles sont les expériences où se sont produits des phénomènes identiques, les classer ensemble, et, grâce à cette étude comparative faite après coup, il arrive à analyser tel ou tel phénomène, à déterminer les conditions de son apparition et les lois de son action. Cette deuxième partie du procédé tient de l'observation.

Par cette méthode mixte d'expérimentation et d'observation, on comble les lacunes que présente l'observation occasionnelle. On évite aussi celles que présenterait une analyse des résultats basée uniquement sur la disposition des conditions externes, méthode qui ne peut suffire que dans les sciences physiques où ces conditions sont seules efficaces et peuvent être fixées d'avance avec certitude. Cette méthode d'expérimentation, complétée par un groupement des expériences fait après coup, doit être d'ailleurs d'un emploi général en psychologie, nous semble-t-il, et trop souvent on en a négligé la seconde partie. Dans toute expérience psychologique il y a un aléa, aussi bien dans la simple mesure d'une sensibilité que dans l'étude des problèmes centraux, car tout phénomène psychique est déterminé non seulement par les conditions externes de sa production, mais encore par le contenu actuel de la conscience et les conditions internes de celle-ci. C'est pourquoi il est arbitraire de grouper ensemble tous les phénomènes produits dans des conditions externes données, sans tenir compte des conditions internes.

Aux soins apportés à l'appareil expérimental physique doit s'ajouter un soin non moins grand dans l'observation globale de la conscience au moment de la réalisation de l'expérience, et, dans l'étude des résultats, on ne devra grouper ensemble que des phénomènes obtenus dans les mêmes conditions physiques et psychiques. En un mot, toute expérience psychologique doit être accompagnée d' « introspection », au sens restreint du mot. C'est, du reste, ce que quelques psychologues ont fait ; Binet appelait déjà l'attention sur ce point il y a quelques années [1]).

Des expériences récentes, faites dans notre laboratoire, et qui seront publiées sous peu, nous ont montré tout le bien fondé de cette doctrine. Un exemple éclaircira la

[1]) Binet, *La mesure de la sensibilité* (Année psychologique, 1903).

chose. Soient des mesures du seuil spatial pour le sens du tact, que de fois ces mesures ont été réalisées de la façon suivante : on posait deux pointes avec des écarts variables sur la peau du sujet, un certain nombre de fois, en lui demandant s'il sentait *un* ou *deux* contacts. Cela fait, on prenait le pourcentage des réponses *un* et *deux*, pour chaque écart, et l'on croyait avoir déterminé le seuil. Parfois, on tenait compte du degré subjectif de certitude, et c'était tout.

Or, ces réponses, données pour un écart déterminé et incorporées, toutes, dans une même addition, peuvent avoir les valeurs les plus différentes, non seulement comme degrés de certitude, mais aussi quant aux conditions psychologiques dans lesquelles elles sont faites. Certaines sont données dans un état voisin de la distraction, d'autres avec attention concentrée ; au moment de faire les unes, le sujet se trouve en état d'attention expectante, reproduisant les sensations de l'expérience antérieure, dans d'autres cas il s'aide de représentations optiques symboliques, etc. Le critère subjectif de distinction entre *un* et *deux* peut varier : tantôt la réponse *deux* correspondra à telle nuance de sensation, tantôt à telle autre, et ainsi de suite. Toutes ces conditions psychiques influencent le résultat ; la mesure objective ne peut avoir de valeur réelle que si l'on en tient compte. Il faut pour cela une sérieuse introspection dont l'analyse permettra plus tard de classifier les résultats d'une manière vraiment scientifique.

Parfois, on a non seulement négligé de tenir compte des conditions psychiques d'expériences faites avec une méthode donnée, mais on a voulu assimiler entre eux les résultats obtenus par les diverses « méthodes psycho-physiques ». Aujourd'hui, on revient de ces errements. On a vu que les résultats étaient loin d'être parallèles. Il semble probable que chaque méthode amène un cortège de conditions psychiques spéciales, et il nous paraîtrait sous ce rapport très intéressant de faire la « Psychologie des méthodes

psychophysiques » pour étudier cet ensemble de processus psychiques propres aux diverses méthodes. Bref, toute expérimentation en psychologie doit être complétée par un groupement des résultats fait après coup et dirigé par l'analyse des procès-verbaux d'expérience. La méthode expérimentale en psychologie ne peut se passer d'un complément ultérieur d'observation des résultats.

Ajoutons à tout cela que la méthode indirecte « développée » peut parfaitement répondre à cette condition réclamée par Wundt, que l'observateur soit isolé de l'expérimentateur et des appareils de mesure dont le fonctionnement pourrait le troubler. Il suffit, en effet, que, l'expérience une fois faite et l'examen de conscience de l'observateur terminé, l'expérimentateur vienne noter dans un procès-verbal les résultats de cette revision. L'intervention de l'expérimentateur ne se fait, dans ces conditions, qu'après l'expérience proprement dite. C'est la manière de procéder que nous avons adoptée dans notre laboratoire, et nous nous en trouvons fort bien.

Concluons cette étude.

La méthode indirecte, réalisée suivant le schéma des mesures de temps de réaction est, croyons-nous, susceptible de recevoir des développements considérables, tout en conservant son caractère et sa valeur scientifiques.

Au début de l'article qui a servi de point de départ à ces lignes, Wundt nous dit que « si l'on pouvait gagner un peu plus de certitude dans l'introspection, soit en arrivant à pouvoir déterminer en une certaine mesure l'apparition du phénomène, soit en arrivant à poursuivre certains symptômes extérieurs des processus psychiques, cela constituerait déjà un très notable perfectionnement, là même où les autres inconvénients de la méthode continueraient à se faire sentir ».

La première alternative nous paraît assez aisément réalisable. Grâce à la combinaison des « données » on pourra, dans une très large mesure, devenir maitre de

l'apparition du phénomène que l'on voudra observer et agir même sur sa clarté. On arrivera par là probablement à fournir des résultats expérimentaux qui jetteront quelque lumière sur les problèmes si obscurs de notre vie psychique supérieure, du côté de la psychologie individuelle.

Nous ne reprendrons pas ici la page magistrale qui fait la conclusion de Wundt, et dans laquelle il expose la nécessité d'unir les résultats de la « Psychologie individuelle » à ceux de la « Psychologie des peuples ». Jusqu'à présent la contribution de la Psychologie individuelle se borne à des observations occasionnelles complétées par nos connaissances expérimentales des fonctions psychiques inférieures. Peut-être arrivera-t-elle, avec le perfectionnement de ses méthodes, à fournir des résultats expérimentaux véritables sur la pensée. L'union des deux « Psychologies » n'en sera que plus féconde.

A. Michotte.

XVI.

LE TRAITÉ " DE ERRORIBUS PHILOSOPHORUM "

(XIIIe SIÈCLE) *).

Une composition du XIIIe siècle qui nous est restée sous le titre *De erroribus Philosophorum*, n'a, malgré son intérêt, été encore l'objet d'aucune étude attentive. Ayant publié un fragment notable de cet écrit [1]), et l'éditant maintenant en son entier, nous avons cru devoir soumettre à l'examen un certain nombre de questions qui se posent à son sujet.

Le titre complet de l'ouvrage est celui-ci : *Tractatus de erroribus Philosophorum*, *Aristotelis*, *Averrois*, *Avicennae*, *Algazelis*, *Alkindi et Rabbi Moysis*. Il indique clairement la nature et le contenu du traité. On a généralement attribué cette œuvre à Gilles de Rome ; et elle intéresse l'histoire intellectuelle du XIIIe siècle.

Le *De erroribus Philosophorum* n'est pas inédit. Il a été publié à Vienne, sous le nom de Gilles de Rome et la date de 1472 (lisez 1482) [2]), mais incomplet des chapitres qui contiennent les résumés des erreurs de chaque philosophe et d'après un assez mauvais texte. Une autre édition a été faite à Venise en 1581 et jointe au commentaire de Gilles de Rome sur le deuxième livre des Sentences de Pierre Lombard [3]). Possevin l'a inséré dans sa *Bibliotheca selecta*, mais dans un état imparfait [4]). D'Argentré en a donné un

*) Cette étude est tirée de l'introduction à la Seconde Partie (textes inédits) de l'ouvrage du R. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle*, dont une nouvelle édition, revue et augmentée, est en cours d'impression dans la collection « Les Philosophes belges ». La Seconde Partie est déjà en vente. [N. d. l. D.].

[1]) *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle*, Fribourg, 1899 (Collectanea Friburgensia, VIII), Appendice, pp. 3-11.

[2]) Hain * 118.

[3]) *In secundum sententiarum*. Venetiis, 1581.

[4]) *Bibliotheca selecta*, Romae, 1593, t. II, l. XII, cap. 34 sq.

abrégé très incorrect [1]). Renan a édité le fragment relatif aux erreurs d'Averroès d'après le ms. de la Bibliothèque nationale, Paris, latins 16195 [2]). C'est d'après le même ms. que nous avons donné ce qui était relatif à Aristote et Averroès [3]), et que nous publions maintenant le traité intégralement [4]).

On connaît un certain nombre de manuscrits de cet ouvrage. Denifle en a signalé sept. Ce sont ceux de Madrid, Bibl. de l'Université, 68 ; Paris, Nation. lat. 16195, fol. 31 ; 16533, fol. 47 ; Escorial. T. I. 15, à la fin de la 1re partie de la Somme de S. Thomas ; Erfurt, Amplon. Fol. 228, fol. 27, incomplet ; in-4°, 151, fol. 11-19 ; Rome, Borghes, 360, fol. 307b [5]).

Denifle a mentionné incidemment ces manuscrits et n'en a donné aucune description. Nous ne les avons pas davantage consultés, n'ayant pas la facilité de le faire et le but que nous poursuivions ne le demandant pas nécessairement. Le ms. d'après lequel nous éditons le traité est d'ailleurs de très bonne note ; l'écriture en est de la fin du XIIIe siècle et le texte a été collationné par le copiste.

Nous devons tout d'abord examiner la nature et le contenu du *De erroribus Philosophorum*, certaines constatations nous mettront sur la voie de la solution de plusieurs autres problèmes.

Conformément au titre, le traité nous présente une collection d'erreurs tirées des écrits d'Aristote, d'Averroès, d'Avicenne, d'Algazel, d'Alkindi, et de Moïse Maimonide. L'auteur consacre à chaque personnage deux chapitres. Un premier, où il expose, avec une certaine ampleur, les erreurs avec indication des ouvrages d'où elles sont tirées ; puis un second, où les mêmes erreurs sont formulées beaucoup plus succinctement. Ce procédé, qui semble bien

[1]) *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Parisiis, 1755, I, 238-245.

[2]) *Averroès et l'Averroïsme*, Paris, 1867 (3e édit.), p 467.

[3]) *Siger de Brabant*, l. c.

[4]) *Siger de Brabant*, 2e éd., IIe Partie, pp. 1-25. C'est à ce volume que nous renvoyons au cours de cet article.

[5]) Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Parisiis, 1889, I, p. 556.

être dû à l'auteur lui-même, a manifestement pour but de rendre plus faciles l'intelligence et la mémoire du contenu. Un chapitre de quelques lignes, le IIIe, est en outre consacré à montrer le point de départ des erreurs d'Aristote ; et un autre, le dernier, constitue une sorte de conclusion, sous forme de prière, ce qui rappelle le procédé d'Albert le Grand dans son commentaire des Sentences. L'ouvrage comprend ainsi un total de quatorze chapitres d'inégale longueur.

Remarquons, tout d'abord, que les six philosophes cités appartiennent, l'un à la Grèce, quatre au monde arabe, et un à la pensée juive médiévale. Ces six noms sont incontestablement au premier plan de la philosophie latine du XIIIe siècle. Ils constituent, dans les idées de l'époque, le grand courant de péripatétisme depuis l'antiquité. On ne trouve mentionnés, ni Platon, que l'on considérait comme un allié du christianisme et dont l'œuvre littéraire tenait peu de place en ce temps ; ni Avicebron, dont le *Fons Vitae* était déjà traduit, mais dont les tendances néoplatoniciennes n'ont soulevé des appréhensions un peu sérieuses que dans l'école albertino-thomiste. Ce que le *De erroribus Philosophorum* cherche à mettre en évidence, c'est l'ensemble des erreurs issues des doctrines du péripatétisme primitif et de ses grandes dérivations.

L'exposé de ces erreurs, dans la pensée de l'auteur, est entrepris dans un but d'apologétique chrétienne. Le chapitre final ne laisse subsister aucun doute à cet égard. Dans son invocation à Jésus, le compositeur déclare que c'est à sa louange, par respect de son nom et par aversion de ceux qui le contredisent, qu'il a réuni les passages dans lesquels les philosophes, que nous avons cités plus haut, contredisent la foi qu'il nous a transmise ; laquelle foi, ajoute-t-il, je répute seule vraie et catholique (p. 25). Nous avons donc affaire ici à un théologien apologète.

On pourrait objecter, il est vrai, qu'un catalogue d'erreurs peut, à la rigueur, tenir en garde contre des doctrines nettement signalées, mais ne constitue pas à proprement parler un travail d'apologétique. Cette observation, qui se présente à l'esprit à première lecture du *De erroribus Philosophorum*, trouve son correctif dans ce fait que le catalogue

d'erreurs que nous possédons n'est que la première partie d'un ouvrage plus étendu. L'auteur lui-même nous l'apprend, dans ce même chapitre final, quand il nous avise qu'il a recueilli sommairement ces erreurs dans la première partie de son opuscule : summatim in hac prima parte huius opusculi compilavi. Nous sommes donc en présence d'un fragment d'une composition plus étendue.

Cette composition avait-elle, outre ce que nous en connaissons, une ou plusieurs parties ? A-t-elle été achevée, et ce que nous possédons n'est-il que le fragment d'un ouvrage encore inédit, qui, pour des raisons utilitaires, est entré en circulation pour son propre compte ? Autant de questions auxquelles il est présentement impossible de satisfaire.

Quoi qu'il en soit, il paraît peu douteux que l'écrivain avait groupé les erreurs du péripatétisme comme en une somme, afin de procéder à une réfutation en règle. Soit qu'il ait exécuté tout son projet, soit qu'il n'en ait eu que l'intention, il semble, par les qualités qu'il fait paraître dans ce que nous savons de lui, qu'il fût à même de faire face à cette tâche ardue.

Deux caractères frappent, en effet, celui qui étudie son travail : l'étendue de l'information et l'intelligence des doctrines.

Ainsi que nous l'avons écrit plus haut, l'auteur des erreurs des Philosophes a arrêté son choix aux six grands noms qui dominaient l'histoire du péripatétisme dans la perspective philosophique du XIII[e] siècle : Aristote, Averroès, Avicenne, Algazel, Alkindi et Maimonide. D'autres noms auraient pu être ajoutés à ceux qui précèdent, qui n'étaient sans doute pas ignorés de l'auteur. Mais notre critique, avec beaucoup de décision, écarte ce qui n'est pas très représentatif, et se limite aux grandes autorités sous le patronage desquelles l'erreur philosophique venait battre, en son temps, le dogme chrétien.

A remarquer aussi le mode dont il classifie les six philosophes cités. Ils ne sont pas présentés dans leur ordre chronologique, mais dans leur ordre d'importance au point de vue de la gravité de leurs erreurs, ce qui se conçoit aisé-

ment étant donné le but poursuivi par l'auteur. Tout d'abord Aristote, le créateur du péripatétisme, autant dire de la philosophie, au jugement de ses grands sectateurs. C'est lui qui a posé, avec sa théorie de l'éternité du monde, le principe générateur de la plupart des erreurs issues de sa philosophie ou de celle de ses imitateurs. Notre auteur toutefois, nous le verrons, cherche à atténuer la responsabilité d'Aristote dans le lot d'erreurs dues au péripatétisme pour rejeter le principal sur ses disciples arabes.

Averroès suit Aristote. Non seulement nul ne s'est réclamé aussi instamment du maître et n'a conquis un rang aussi éminent en philosophie que lui, mais encore, plus que tout autre, il a mis en évidence le côté oppositionnel de la philosophie aux grandes religions et en particulier au christianisme.

Avicenne, nommé après Averroès, est avec lui le philosophe prééminent de l'arabisme. Algazel et Alkindi, qui occupent une place plus secondaire, viennent ensuite. Enfin Maimonide clôt la série. Le philosophe juif, se plaçant sur le terrain de l'Ancien Testament est, de tous les penseurs qui précèdent, le moins en opposition avec le dogme chrétien.

Pour chacun de ces philosophes, notre auteur expose leurs erreurs en recourant directement à leurs écrits et en indiquant l'endroit d'où elles sont tirées. Comme on peut s'y attendre, ces erreurs proviennent principalement des ouvrages fondamentaux de philosophie, surtout de la métaphysique; car c'est là que se trouvent exposés les principes générateurs des théories qui heurtent la foi chrétienne.

Je ne toucherai que quelques points relativement au matériel littéraire utilisé par l'auteur du *De erroribus*, parce qu'ils sont utiles pour résoudre plusieurs questions ultérieures.

Dans les sections relatives à Aristote et à son grand commentateur arabe, Averroès, on trouve cités les principaux traités philosophiques de ces auteurs. La métaphysique, qui est spécialement indiquée pour Aristote et Averroès, ne va jamais au delà du XIIe livre [1]. L'anonyme se trouve donc

[1] On sait que la division par livres de la métaphysique ne correspond pas exactement chez les auteurs du moyen âge avec les divisions du texte grec. Les douze livres de saint Thomas embrassent les onze

dans la condition de saint Thomas, qui n'a connu en traduction et commenté que les douze premiers livres. Nous savons cependant qu'en 1270, quand saint Thomas composa son *Contra unitatem intellectus*, le célèbre maître avait vu le texte grec complet de la Métaphysique qui contenait quatorze livres [1]. Guillaume de Moerbeke, entre les mains duquel se trouvait cet ouvrage, n'a pas dû tarder à traduire les deux derniers livres [2]. On peut donc conclure que l'auteur du *De erroribus* n'a guère pu écrire après la mort de saint Thomas, c'est-à-dire après 1274 : ce qui est confirmé par d'autres données.

Les erreurs d'Algazel sont tirées de sa Métaphysique et de sa Science naturelle. Les renseignements de notre traité permettent de résoudre une question relative à l'identification d'un écrit d'Algazel. Bardenhewer déclare n'avoir pu établir qu'Algazel était effectivement l'auteur d'un *Flos divinorum* ou *De Floribus divinorum* [3]. Notre anonyme confirme cette attribution, et nous apprend que le *Flos divinorum* n'est autre que le nom, donné par Algazel lui-même, au traité *De proprietatibus primi*, qui fait partie de sa Métaphysique [4]. Albert le Grand, qui ne cite pas fréquemment Algazel, ne semble pas avoir connu sa Métaphysique [5].

On s'attendrait à ce que les erreurs de Moïse Maimonide fussent tirées de son célèbre ouvrage *Moré Nebouchîm*, que S. Munk a traduit en français sous le titre de *Guide des égarés* [6], mais que le XIIIe siècle avait appelé *Dux neutrorum*

premiers livres de l'édition Didot. Les livres XIII et XIV que saint Thomas savait n'être pas traduits sont les livres XII et XIII de Didot.

[1] *De unitate intellectus*, cap. III.

[2] Première Partie, chap. II. Jourdain n'a pas traité cette question de la traduction des deux derniers livres de la métaphysique dans ses *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*. Paris, 1843.

[3] *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*. Freiburg i. Br. 1882, p. 134.

[4] Omnes autem hi errores eliciuntur ex *Metaphysica* sua, in tractatu *De proprietatibus primi*, quem appellavit *Florem divinorum*, p. 15. — La métaphysique d'Algazel se trouve dans le ms. Paris, nation. lat. 6443 (XIVe s.).

[5] Bach J. *Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden*. Wien, 1881, pp. 118 sq.

[6] *Le guide des égarés*. Paris, 1856-66.

sive dubiorum [1]) en l'utilisant fréquemment. Il n'en est rien. Notre anonyme adopte comme source exclusive le *De expositione Legum*. C'est, selon toute apparence, le *Livre des préceptes*, Sepher Miçvoth [2]), dont le texte original arabe a été déjà publié [3]), et dont il connaît même, semble-t-il, deux traductions latines [4]). Il se pourrait toutefois qu'il s'agisse d'une seconde traduction hébraïque, l'auteur du *De erroribus* ayant probablement vécu, comme nous le dirons, dans le milieu arabisant et hébraïsant espagnol.

Il est non seulement curieux, mais important de faire ces constatations, car le *Livre des préceptes* n'est cité nulle part chez les grands scolastiques du XIIIe siècle. On n'en trouve aucune trace chez Albert le Grand [5]), ni chez saint Thomas d'Aquin [6]), qui semblent plus que personne, et les premiers, avoir fréquenté Maimonide [7]).

On pourrait, en outre, se demander si l'auteur du *De erroribus* a lu les œuvres des philosophes dans les textes originaux. Il serait permis d'incliner vers cette hypothèse, à raison de sa connaissance exacte des sources arabes et de la façon

[1]) C'est le titre donné par Albert le Grand, *Summa theol.*, P. II, tr. I, qu. 4, part. 3. Il est aussi appelé Dux perplexorum. Sur d'autres appellations, Munk, *l. c.*, I, Note sur le titre de cet ouvrage (après la table) F. Ueberweg, *Grundriss der Gesch. der Philos. der patrist. und scholast. Zeit.* Berlin, 1905, p. 259. La traduction latine dans le ms. Paris nat. lat. 15973 (XIIIe s.) est *Dux neutrorum vel dubiorum*, comme chez Albert le Grand.

[2]) Franck A. *Dictionnaire des sciences philosophiques.* Paris, 1875, p. 998 (article Maimonide, de Munk).

[3]) Bloch M. *Le livre des préceptes par Moïse ben Maimon, publié dans l'original arabe et accompagné d'une introduction et de notes.* Paris, 1888.

[4]) Ut manifestius patet ex alia translatione, p. 23(7).

[5]) Joë M. *Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides*, Breslau, 1863 et 1876 ; Bach, *l. c.* p. 173, sq.

[6]) Michel A. *Die Kosmologie des Moses Maimonides und des Thomas von Aquino in ihren gegenseitigen Beziehungen*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. IV (1891), pp. 387-404 ; Mausbach, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Maimonides in der Lehre von der Prophetie*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. LXXXI ; Guttmann J. *Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur*, Göttingen, 1891.

[7]) So finden wir bei den Dominikanern den Einfluss des Maimonides überwiegend. Guttmann J. *Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum und zur Jüdischen Litteratur*, Breslau, 1902, p. 88. Il ne paraît pas par l'ouvrage de Guttmann qu'aucun des théologiens du XIIIe siècle ait connu le Livre des Préceptes.

précise dont il les cite. Toutefois, on est trop peu au clair sur l'historique des traductions latines de certains ouvrages arabes ou hébreux pour qu'on puisse prendre position sur cette question.

Le *De erroribus Philosophorum* est particulièrement remarquable par l'intelligence doctrinale de son rédacteur. Dressant en quelque sorte un simple catalogue de propositions brièvement énoncées, l'auteur trouve pourtant le moyen de nous faire saisir, spécialement pour Aristote qui est le point de départ du Péripatétisme subséquent, le lien logique qui unit les unes aux autres les grandes thèses jugées erronées. Les quelques remarques par lesquelles il caractérise, en passant, tel de ses philosophes ou leurs doctrines sont typiques et pleines de justesse. Nous signalons plus spécialement l'exposé qu'il consacre à Aristote, parce que, plus que partout ailleurs, nous y discernons la pénétration de son jugement, et la position philosophique qu'il adopte lui-même.

Notre anonyme nous ayant fait observer qu'un faux point de départ engendre de nombreuses erreurs, il signale la théorie de l'éternité du monde comme la donnée centrale dans le système d'Aristote et qui s'est répercutée un peu partout. Éternité du mouvement, du temps, de la matière, du ciel, des espèces inférieures (p. 3, nº 1; p. 4, n. 2, 3, 4, 6; p. 5, n. 7). Mais cette théorie culminante de l'éternité des choses qui les maintient dans un cours toujours identique à lui-même, notre auteur en a vu clairement la donnée génétique dans l'expérimentalisme d'Aristote, pour qui tout mouvement est précédé d'un mouvement, toute génération précédée d'une corruption, d'où l'exclusion d'un premier mouvement ou d'une première génération qui n'aurait pas d'antécédents de même nature (p. 3, n. 1 ; p. 4, n. 6). Cette donnée d'ordre expérimental est incontestablement à la base du système aristotélicien ; et le rédacteur du *De erroribus* en a eu, de ce fait, une compréhension très précise et très juste.

Il s'est aussi parfaitement rendu compte que la conception péripatéticienne, avec son point de vue fermé de l'identité sempiternelle des choses, liait la cause première à un régime d'identité d'action, et écartait toute possibilité d'intervention

de la cause première en dehors de l'état de choses établi (p. 4, n. 4 ; p. 5, n. 8, 9, 10). De là sa préoccupation de s'inscrire en faux, dans un court chapitre (chap. III), contre le point de départ d'Aristote et la nature de la cause première telle que le Stagirite l'a conçue.

On n'est pas peu surpris que notre auteur, qui touche les erreurs d'Aristote par leur côté fondamental, enregistre, au nombre de ces mêmes erreurs, la théorie de l'unité des formes substantielles (p. 5, n. 11). Il signalera aussi cette doctrine chez Avicenne (p. 11, n. 1). On sait que cette conception devait devenir commune chez les philosophes chrétiens de la fin du moyen âge, et former une pierre d'angle dans la philosophie albertino-thomiste. Cette donnée est fort importante. Combinée avec quelques autres, elle nous permettra de situer notre auteur quant à sa direction intellectuelle, et aussi quant au temps et au lieu où il a vécu, à défaut de la découverte de son nom.

Nous devons appuyer aussi sur la position prise par le compilateur du traité à l'égard des erreurs attribuées à Aristote au XIIIe siècle. Cette attitude est, à la fois, celle d'un critique averti et d'un esprit bienveillant.

Il s'oppose tout d'abord à des justifications maladroites, parce qu'elles sont en conflit manifeste avec la doctrine la plus avérée d'Aristote. C'est ainsi qu'il nous apprend que d'aucuns veulent excuser Aristote d'avoir enseigné l'éternité du monde. « Cela, dit-il, est insoutenable ; car pour établir les vérités philosophiques, le maître se fonde toujours sur ce principe ; bien plus, c'est à peine s'il a composé un livre où il n'ait touché ce sujet » (p. 7, n. 14). Il faut, en effet, nier l'évidence, ou avoir une connaissance infime de la pensée et de l'œuvre du Stagirite pour méconnaître ses idées et ses affirmations à cet égard. Aucun historien de la philosophie ne s'est avisé de le faire ; et parmi les auteurs du XIIIe siècle, quelle que soit leur direction doctrinale, presque personne, semble-t-il, n'a tenté cette gageure. Il n'y a pas lieu cependant de mettre en doute l'information de notre critique. Je ne connais, il est vrai, qu'un seul écrivain du XIIIe siècle qui ait cru pouvoir déclarer qu'Aristote n'avait pas enseigné l'éternité du monde, je veux dire Roger Bacon ; mais c'est assez

cependant pour justifier le renseignement du *De erroribus Philosophorum.*

Roger Bacon, en effet, soutient cette énormité historique ; et il le fait avec cette suffisance qui ne le quitte presque jamais, même dans ses affirmations les plus dénuées de fondement. Pour lui, Aristote a non seulement enseigné la Trinité et la création, mais encore la création du monde dans le temps. Même les vieilles femmes, dit-il, ne peuvent ignorer que tout passé est fini, une fois qu'elles connaissent les termes du problème [1]).

Si l'auteur du *De erroribus* ne veut pas que l'on décharge Aristote de doctrines qui sont manifestement siennes, il n'accepte pas davantage qu'on lui impute celles qui ne lui appartiennent pas ; et c'est ici que paraissent les sympathies et la bienveillance de notre anonyme à l'égard d'Aristote.

Il refuse, en particulier, d'adhérer à ceux qui imputent au Philosophe la négation, en Dieu, de la connaissance de ce qui se trouve hors de lui (p. 7, n. 15). Puis, il rejette en bloc toute autre attribution d'erreurs à Aristote, déclarant fermement que cela procède d'une fausse intelligence de sa doctrine (n. 16).

On remarquera l'identité de position, à l'égard d'Aristote, entre notre anonyme et Thomas d'Aquin, qui se refuse également à reconnaître la négation de la Providence, l'unité de l'intellect, comme doctrines authentiques d'Aristote. Sur le dernier point, on le verra, l'anonyme, comme le célèbre docteur, charge surtout Averroès. En somme, leur seul point de divergence est dans la théorie de l'unité des formes substantielles, que l'un et l'autre attribuent à Aristote, mais que Thomas juge une vérité fondamentale et l'anonyme une erreur.

L'exposé des opinions d'Averroès mérite aussi attention. Renan qui l'a utilisé, en croyant que le *De erroribus* était

[1]) Steele R., *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi.* Fasc. I. *Metaphysica fratris Rogeri de viciis contractis in studio theologiae*, London, s. d., pp. 10-11. L'éditeur a donné à cet opuscule un titre doublement inexact. Il ne s'agit ni de métaphysique, ni des vices introduits dans l'étude de la théologie. Il s'agit de théologie et des *testimonia authentica philosophorum in theologicis.* Je reviendrai là-dessus ailleurs.

de Gilles de Rome, en a porté un jugement tout à fait inacceptable. « Son exposition des opinions d'Averroès est du reste conçue à un point de vue assez [peu] personnel. Gilles s'est contenté de lire la plume à la main le commentaire sur le XIIe livre de la Métaphysique, et de mettre bout à bout les propositions qu'il ne comprenait pas ou qui sonnaient mal à ses oreilles » [1]).

Rien n'est moins exact. Le pseudo-Gilles n'a pas lu que le XIIe livre de la Métaphysique, puisqu'il cite d'autres livres de ce commentaire, en particulier les IIe, VIIe et XIe. Il cite aussi, et à plusieurs reprises, les Physiques et le traité de l'Ame. Nous avons d'ailleurs fait observer plus haut, que notre auteur va chercher ces erreurs dans les grands traités philosophiques d'Aristote et de ses commentateurs, parce que c'est là qu'en est la source principale. Renan du reste avait oublié, en portant son jugement, ce qu'il avait déjà écrit. « Le problème de l'origine des êtres, dit-il, est celui qui préoccupe le plus Ibn-Roschd : il y revient dans tous ses écrits, et toujours avec une nouvelle instance. Mais nulle part il ne l'a traitée avec plus de développement que dans le grand commentaire sur *le douzième livre de la métaphysique* » [2]). L'auteur du *De erroribus* avait donc raison, lui qui ne donnait qu'un bref catalogue de propositions, de faire comme Renan, de s'arrêter plus spécialement sur le XIIe livre du commentaire de la Métaphysique. Il n'a d'ailleurs pas été exclusif, contrairement à ce que Renan affirme.

Quant à « mettre bout à bout les propositions qu'il ne comprenait pas ou qui sonnaient mal à ses oreilles », ce n'est là qu'une parole en l'air que Renan n'aurait pu justifier.

Notre auteur, en exposant les erreurs d'Averroès, observe tout d'abord que le commentateur a pris à son compte toutes les erreurs d'Aristote et qu'il les a soutenues avec plus de ténacité que lui. C'est ainsi qu'il a critiqué plus énergiquement les auteurs qui ont affirmé le commencement du monde. Il mérite plus de reproches qu'Aristote

[1]) Renan E. *Averroès et l'averroïsme*. Paris, 1867 (3e éd.), p. 252.
[2]) *L. c.*, p. 108.

parce qu'il s'est attaqué plus directement à la foi catholique (p. 8). Laissant donc les erreurs déjà mentionnées à propos d'Aristote, il inventorie celles qui sont personnelles à Averroès.

Il insiste tout d'abord, avec raison, sur la position prise par Averroès à l'égard des grandes religions positives : Judaïsme, Christianisme, Islamisme, auxquelles Averroès reproche particulièrement d'avoir accepté l'idée de la création du monde (p. 8) ; position que notre auteur résume en cette brève formule que je crois exactement représenter la pensée d'Averroès, quoi qu'on en ait pu dire récemment : quod nulla lex est vera, licet possit esse utilis (p. 10) ; aucune religion positive n'est vraie, bien qu'elle puisse être utile. L'auteur anonyme désigne ensuite parmi les principales erreurs du philosophe de Cordoue : la négation de la connaissance des singuliers en Dieu qui entraîne la négation de la Providence (p. 9, n. 7, 9, 10), et l'unité de l'intelligence dans l'espèce humaine (p. 9, n. 11, 12, 13).

Nous ne pousserons pas plus avant l'étude des singularités doctrinales de ce traité. Ce que nous en avons dit suffit à établir que l'auteur était très informé et entendu dans la matière qu'il avait à traiter.

Nous devons aborder maintenant la question relative à l'auteur possible du *De erroribus*.

Dans notre première édition, nous avons accepté, sans examen personnel, l'attribution faite de cet écrit à Gilles de Rome (p. CLXXV). Nous l'avons fait surtout sur l'autorité du P. Denifle [1]) qui n'émet aucun doute à ce sujet. Il est vrai que Denifle n'a jamais spécialement examiné ce problème. C'est Renan qui a remis en circulation cette attribution, comme une découverte [2]), en se basant sur ce seul fait que le *De erroribus* avait été édité déjà sous le nom de Gilles de Rome.

Maintenant que nous avons sous les yeux le texte intégral de cette production, il devient manifeste que le nom de Gilles de Rome doit être absolument écarté.

[1]) *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 556.
[2]) *Averroès et l'averroïsme*, p. 252.

tives), *Ethik* par M. Thomas Achelis, *Allgemeine Aesthetik* par M. Max Diez. On annonce d'autres volumes qui constitueront un cours complet de philosophie. Dans la collection *Science et Religion* (Bloud), M. Mallet publie une brochure intitulée *Qu'est-ce que la foi?*, M. Allo une autre intitulée *La peur de la vérité.* Dans la collection *Kultur und Katholizismus*, M. Kiefl étudie la physionomie intéressante et discutée d'*Hermann Schell.* M. Oswald Külpe publie dans la collection *Aus Natur und Geisteswelt* (Teubner) une étude sur Kant: *Immanuel Kant, Darstellung und Würdigung.* Dans la *Philosophische Bibliothek* (Leipzig, Dürr), M. Hermann Cohen publie un commentaire de la *Critique de la raison pure.*

— La librairie Reuther et Reichard à Berlin annonce une collection de monographies sur les principaux représentants de la pédagogie, *Die grossen Erzieher, ihre Persönlichkeit und ihre Systeme.* Elle sera éditée par M. R. Lehmann (les volumes coûteront 2 Mk. 40 à 3 Mk.). La série s'ouvre par une étude de M. W. Münch sur *Jean-Paul.* On annonce, pour paraître plus ou moins prochainement, *Platon* par M. Paul Natorp, *Aristote* par M. Otto Willmann, *Vives* par M. Fries, *Amos Comenius* par M. Karl Wotke, *August Francke* par M. Alfred Rausch, *Herder* par M. Lehmann, *Pestalozzi* par M. Heubaum, *Fichte* par M. Görland, *Wilhelm von Humboldt* par M. Friedrich Paulsen, *Herbart* par M. Windelband, *Schleiermacher* par M. Ziegler, *Fröbel* par M. Hermann Leser, *Herbert Spencer* par M. Saenger. On promet encore des études sur Socrate, Erasme de Rotterdam, Mélanchthon, J.-J. Rousseau.

— A paru récemment, dans les *Frommann's Klassiker der Philosophie* (Frommann, Stuttgart), *René Descartes* par A. Hoffmann.

— L'*Année psychologique*, publiée par A. Binet, en est à sa treizième année. Elle ne contient cette fois que des mémoires originaux, plus nombreux que jamais. Nous en comptons vingt-six. Ils ont fait disparaître les « revues générales annuelles » et aussi les « analyses » des années précédentes. Citons, entre autres : H. Poincaré, *La relativité de l'espace.* — Souriau, *La perception des faits psychiques.* — Maxwell, *Psychologie et métaphysique.* — Van Biervliet, *Le toucher et le sens musculaire.* — Crépieux-Jamin, *L'expertise en écriture et l'affaire Dreyfus.* — Deniker, *La question des races en psychologie.* — Imbert, *L'étude scientifique et expérimentale du travail professionnel.* — Bernheim, *L'évolution du problème des aphasies.* — Van Gehuchten, *Les voies sensitives du système nerveux.* — Cantecor, *Les doctrines modernes de la morale.* — Larguier, *La psychologie de la pensée.*

Ouvrages. — Chez Reuther et Reichard à Berlin, paraît un nouvel écrit de Rudolf Eucken, *Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart* (Mk. 1,50).

A. Meinong, le protagoniste de la *Gegenstandstheorie*, publie chez Voigtländer à Leipzig un ouvrage, *Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*, où il défend sa théorie contre des objections diverses et essaye de fixer les résultats qu'elle a permis d'obtenir.

Une seconde édition vient de paraître de l'ouvrage de Theodor Ziehen, *Psychophysiologische Erkenntnistheorie* (G. Fischer, Jena, 2 Mk. 80).

M. Karl Vorlaender publie en volume, sous le titre : *Kant, Schiller, Goethe* (Leipzig, Dürr), les articles remarquables consacrés dans les Kantstudien et les Philosophische Monatshefte à étudier les rapports de ces grands maîtres de la pensée allemande.

La librairie Brockhaus (Leipzig) publie les œuvres complètes d'un philosophe autrichien, Gustave Ratzenhofer, décédé en 1904 et qui occupa des postes élevés dans l'armée impériale. Elles contiennent : *Wesen und Zweck der Politik* (3 vol., 20 Mk.) ; *Die soziologische Erkenntniss* (6 Mk.) ; *Der positive Monismus* (4 Mk.) ; *Positive Ethik* (8 Mk.) ; *Die Kritik des Intellekts* (4 Mk.) ; *Soziologie* (5 Mk. 50).

Deux leaders de la pensée anglo-saxonne viennent de publier, M. James une série de conférences réunies sous le titre *Pragmatism* (London, Longmans Green) et M. Schiller une série d'articles sous le titre *Studies in Humanism* (London, Macmillan).

M. Félix Le Dantec publie, chez Alcan, des *Eléments de philosophie biologique* qui condensent, paraît-il, en un exposé synthétique les conclusions de dix années de publication.

L. N.

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

IX.

Nominations.

1. M. Nicolas Balthasar, docteur en philosophie de l'Ecole Saint-Thomas, docteur en théologie de l'Université grégorienne, est attaché, comme chargé de cours, à l'Institut de Philosophie. Il y fera le cours de Théodicée (1re partie : Démonstration de l'existence de Dieu). La Revue Néo-Scolastique est heureuse d'offrir à ses lecteurs dans ce même numéro les prémices de la collaboration du nouveau professeur de l'Institut.

2. M. Joseph Lottin, docteur en philosophie de l'Ecole St-Thomas, licencié en théologie de l'Université de Louvain, est nommé professeur de philosophie au Séminaire de Saint-Trond.

3. M. Angelo Pedrinelli, licencié en philosophie de l'Ecole Saint-Thomas, est nommé professeur au Grand Séminaire de Bergame (Italie).

X.

Publications nouvelles.

1. Le tome VII de la Collection *Les Philosophes Belges* vient de paraître. Il est consacré à l'édition des œuvres de Siger de Brabant par le P. Mandonnet, professeur à l'Université de Fribourg. L'accroissement notable des textes, dans la nouvelle édition, a décidé l'auteur à consacrer deux volumes à Siger de Brabant. On trouvera dans le tome VII : le tractatus *de erroribus Philosophorum, Alberti magni de quindecim problematibus,* puis les traités de Siger dans l'ordre suivant : 1) *Quaestio utrum haec sit vera : homo est animal nullo homine existente.* — 2) *Impossibilia.* — 3) *Quaestiones naturales.* — 4) *De necessitate et contingentia causarum.* — 5) *De aeternitate mundi.* — 6) *De anima intellectiva.*

Suit une édition des 219 propositions condamnées en 1277, par Etienne Tempier, évêque de Paris, et groupées par le P. Mandonnet dans un ordre méthodique destiné à faciliter l'étude du document.

L'auteur fait précéder l'ouvrage d'une introduction où il s'explique sur le mode de publication des textes, la liste des pièces éditées, la description des manuscrits qui les renferment (plusieurs nouveaux manuscrits ont été utilisés par l'auteur). On y trouve aussi une étude sur l'écrit d'attribution incertaine intitulé *de erroribus Philosophorum :* le P. Mandonnet a bien voulu en offrir la primeur aux lecteurs de la REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Nous l'en remercions cordialement.

Le tome VI consacré à une étude critique sur Siger de Brabant ne tardera pas à paraître.

L'ouvrage du R. P. Mandonnet est assuré de trouver près du monde savant, l'accueil enthousiaste qui fut réservé à sa première édition.

2. Vient de paraître le tome II de la traduction allemande de la *Psychologie* de S. E. le cardinal Mercier, par M. Habrich.

3. La huitième édition française de la *Psychologie* de S. E. le cardinal Mercier vient de paraître (2 volumes).

4. Vient de paraître : *Scholasticism old and new. An introduction to scholastic philosophy medieval and modern*, by M. DE WULF, translated by P. COFFEY, professor of philosophy, Maynooth College, Ireland. — Dublin, Gill and Son, 1907. C'est une traduction de l'*Introduction à la philosophie néo-scolastique* de M. De Wulf. Le traducteur joint, sous forme d'appendice, une intéressante étude : *Philosophy and the sciences at Louvain.*

XI.

Liste des étudiants admis aux grades pendant l'année 1907.

(Session d'octobre).

BACHELIER EN PHILOSOPHIE.

Avec distinction : M. Calbrecht Joseph, de Sinay (Waas).

LICENCIÉS EN PHILOSOPHIE.

Avec distinction : M. Jean Alex. Maryanski, de Grabow (Varsovie).
D'une manière satisfaisante : M. Tcharkowski Théophile, de Koczery (Grodno).

DOCTEURS EN PHILOSOPHIE.

Avec grande distinction : M. Hoffen Antoine, de Cracovie (Pol.).
Avec distinction : M. Starowolski Dominique, de Kieff (Pol.).
D'une manière satisfaisante : M. Peters Henry, de Termonde.

Comptes-rendus.

Ferdinand Brunetière, *Questions actuelles*. — Paris, Perrin, 1907.

La mort n'a pas permis à M. Brunetière de donner un exposé complet et systématiquement ordonné de ses idées apologétiques. Nous ne possédons que des conférences, des articles de revue, des brochures ; bref, des vues fragmentaires. Nous avons aussi un volume intitulé *l'Utilisation du Positivisme*, qui n'est que la première des trois étapes qu'il comptait parcourir dans une œuvre assez étendue : *Sur les chemins de la croyance*. Des deux parties suivantes nous connaissons l'objet : les « difficultés de croire » et la « transcendance du christianisme », et, pour le surplus, nous possédons quelques indications générales, d'un caractère souvent hypothétique. Comme Pascal, dont il était un fervent, l'illustre critique n'a pas joui des dix années nécessaires à l'achèvement de son grand ouvrage apologétique. Ses idées sont éparses : *Pendent opera interrupta...* Mais, de même qu'en rapprochant les *Pensées*, on peut en induire la méthode et même, selon des présomptions fort vraisemblables, l'ordonnance de l'*Apologie* contre les « athées » et les « libertins », ainsi un travail qui ne manque ni d'originalité ni de profit, consiste à réunir, à ajuster, selon leur importance respective et conformément à sa dialectique, si remarquablement originale, les divers fragments que Brunetière nous a laissés d'une apologétique chrétienne destinée aux hommes du xxe siècle. Plusieurs se sont essayés à pareille restitution, non sans talent et non sans un certain succès. Cependant, nous pensons qu'il n'est point possible, quelque habileté que l'on possède et quelque esprit synthétique que l'on y mette, de fondre en un tout harmonieusement systématisé et ordonné, les diverses idées apologétiques du célèbre académicien. Et cela pour ce bon motif qu'il était loin d'être parvenu lui-même à les rattacher les unes aux autres, à en faire un ensemble organique où tout se tient, où tout se continue, où tout conspire. Sa pensée, au moment où la mort le frappa, était encore *in via*, dans la phase d'élaboration. Au surplus, sa forte intelligence, si admirablement meublée, si riche de lectures et de réflexions, était venue à la vérité

chrétienne, simultanément, par des voies diverses. Imprégné de Pascal, disciple respectueusement enthousiaste de Bossuet, il s'était assimilé la sociologie d'Aug. Comte, il avait accueilli avec empressement l'hypothèse évolutionniste, il avait même tâché à en étendre l'application au domaine de l'histoire littéraire. Il avait fréquenté l'œuvre copieux de Renouvier. Les faillites de la science l'avaient frappé. La hauteur morale de sa conscience postulait l'idéal et les secours du christianisme. Ses convictions foncièrement démocratiques, unies à l'amour de l'ordre et à sa haine de l'individualisme anarchiste, le rapprochaient à la fois du Christ, le Dieu des pauvres, le Messie du Royaume de la Justice, et de la hiérarchie catholique, du magistère de l'Eglise. Autant de points de départ ou même de bases d'élan d'où il s'éleva vers la foi. En s'y appuyant, du moins en les « utilisant », selon une méthode que nous définirons plus loin, il est venu, grâce à un travail interne de la pensée, grâce aussi à un effort loyal et soutenu de la conscience, à l'Eglise catholique. Comment donc relier, les unes aux autres, ces avenues d'aspect si différent, aux perspectives si diverses, dans l'harmonie d'une ordonnance unique ? Cette cohésion imparfaite — nous n'allons pas jusqu'à dire ce manque d'unité — que nous croyons voir dans la philosophie religieuse de Brunetière, telle qu'il nous l'a laissée, tient sans doute à son état d'inachèvement. Elle trouve aussi sa raison dans la méthode intellectuelle du grand critique, dans les procédés spontanés de son esprit. Brunetière n'aime pas les systèmes philosophiques, qu'il appelle non sans dédain des « palais d'idées » et dont seuls les morceaux, d'après lui, sont bons. Aussi il a pris son bien où il le trouvait, chez Darwin et dans Bossuet, dans la Déclaration des droits de l'homme aussi bien que chez Pascal. Or, nous ne pensons pas qu'au moment où la mort toucha ce cerveau encyclopédique, l'unification fût terminée des pièces et morceaux qu'il avait gardés de ses immenses lectures. Brunetière n'avait point achevé de fondre ces éléments assez dissemblables dans un même moule, il n'en avait point encore fait sortir un ensemble régulièrement ordonné. Et c'est pourquoi, dans l'exposé des idées apologétiques de Brunetière, il sera bon, croyons-nous, de ne point viser à l'unité totale. Non point qu'il s'agisse d'un syncrétisme, ni d'une enfilade de pensées disparates. Telle n'est pas notre pensée. Tout simplement nous voulons dire que la philosophie de Brunetière n'est point un monument régulièrement distribué, mais un organisme, en état de croissance.

Le présent volume, les *Questions actuelles*, n'est point un ouvrage d'ensemble : il est composé d'une série d'articles contemporains

des *Discours de combat*, et, comme ceux-ci, d'une grande importance dans l'apologétique du maître critique.

Signalons tout d'abord dans l'intéressante Préface, bourrée d'idées, des considérations excellentes sur la prétendue « tyrannie du dogme ». L'apologétique contemporaine peut certes en tirer profit.

Vient ensuite le célèbre article : *Après une visite au Vatican* (1894) qui appartient au premier stade du retour de M. Brunetière à la foi catholique. On y trouve le commentaire du fameux mot : les « faillites » de la science. « En fait, les sciences physiques ou naturelles nous avaient promis de supprimer « le mystère ». Or, non seulement elles ne l'ont pas supprimé, mais nous voyons clairement aujourd'hui qu'elles ne l'éclairciront jamais. Elles sont impuissantes, je ne dis pas à résoudre, mais à poser convenablement les seules questions qui importent : ce sont celles qui touchent à l'origine de l'homme, à la loi de sa conduite, et à sa destinée future. L'inconnaissable nous entoure, il nous enveloppe, il nous étreint, et nous ne pouvons tirer des lois de la physique ou des résultats de la physiologie aucun moyen d'en rien connaître » (p. 7). Ces lignes certes ont moins de passion, elles sont moins émouvantes que certaines *Pensées* célèbres ; néanmoins elles ont un accent « pascalien ». A la fin du volume, M. Brunetière revient au même ordre d'idées et signale, non sans satisfaction, le mouvement de réaction contre la science. C'est dans la belle étude — discutable d'ailleurs en plusieurs points — intitulée *Les Bases de la croyance* et qui fut écrite pour servir de préface au livre bien connu de M. Balfour. Le monde de l'absolu et de l'irrationnel qui échappe aux prises de la raison relève de la croyance. C'est là une des idées fondamentales de M. Brunetière. Il restreint dans des limites fort étroites le domaine de la science, il cantonne celle-ci dans le relatif et le symbolique. Bien plus loin, au fond des choses, s'étend l'immense territoire où la croyance nous fait seule pénétrer. Il nous semble difficile de contester que si M. Brunetière, par cette doctrine épistémologique, n'adhère point à proprement parler au fidéisme, il fait cependant à la croyance une place trop large.

Autre idée sur laquelle l'admirable conférencier est souvent revenu et qui fait également partie intégrante de son apologétique. Le problème moral est essentiellement un problème religieux. Et Brunetière cite en y souscrivant des deux mains ces paroles d'Edmond Scherer : « Sachons voir les choses comme elles sont : la morale, la vraie, la bonne, l'ancienne, l'impérative, *a besoin de l'absolu ;* elle aspire à la transcendance ; elle ne trouve son point

d'appui qu'en Dieu... La conscience est comme le cœur : il lui faut un au-delà. Le devoir n'est rien s'il n'est sublime ; et la vie devient chose frivole si elle n'implique des relations éternelles ... Une morale n'est rien si elle n'est religieuse, et d'une religion que resterait-il si l'on en ôtait la morale ? » D'un autre côté, la question sociale elle-même est une question morale. D'où il suit que sa solution se trouve nécessairement, au même titre que la solution du problème moral, dans la vraie religion. Ce syllogisme, Brunetière en devait faire plus tard la matière de son volume entier sur *l'Utilisation du Positivisme*. Aussi bien, tout son livre se résume, pour lui, dans cette formule assez bizarre qu'il appelle « l'équation fondamentale » :

Sociologie = Morale
Morale = Religion

d'où : Sociologie = Religion [1]).

Il est aisé de voir le lien qui unit cette doctrine morale et sociale à la théorie des « faillites partielles » de la science et de la nécessité de la croyance. La morale, la sociologie, la religion, ces trois puissances qui se tiennent et se compénètrent, relèvent essentiellement de la croyance. Or nous venons d'ouvrir à l'âme humaine le domaine de la foi, que l'on a prétendu lui fermer, nous avons légitimé les raisons du cœur. L'homme n'est point qu'une raison raisonnante, à la cartésienne. Avant d'être le géomètre qui demeure « tout le jour enfermé seul dans un poêle », il est un homme de chair et de sang, au cœur vivant et souffrant, que les tristesses de l'existence torturent et qui a besoin de l'au-delà : sans irrationnel et sans croyance, sans foi religieuse, pas de morale, ni de société régulièrement ordonnée. Là se trouve, croyons-nous, le nœud de la pensée apologétique de Brunetière, du moins au degré d'élaboration où il lui a été permis de la conduire. Là gît le lien par lequel il unit la nature et le surnaturel. « Ce qu'il s'agit aujourd'hui de savoir, écrit-il dans un passage qui condense admirablement sa pensée, c'est : — *physiquement* ou *physiologiquement*, pour ainsi parler, si le besoin de croire, comme le besoin de connaître, fait en quelque sorte partie de la définition de l'homme ; c'est *historiquement* si l'évolution sociale est inconcevable sans une part d'irrationnel qui s'y mêle, qui la dirige peut-être ; et c'est encore *moralement*, de savoir s'il est possible de formuler une

1) *L'Utilisation du Positivisme*, p. 307.

règle de conduite humaine qui ne tire pas de l'absolu son origine et sa sanction. Et que signifie cette manière de poser la question ? Elle signifie qu'avant tout la « question religieuse » est une « question sociale » *(Questions actuelles*, pp. 587-588).

Ces arguments apologétiques vaudront aussi longtemps qu'il y aura des hommes et des sociétés humaines. D'autres raisons de croire développées par M. Brunetière ont un caractère plus actuel. Il y a de profondes affinités, fait-il observer, entre les aspirations démocratiques et le catholicisme. Cette idée se trouve exposée dans les études : *Après une visite au Vatican* et le *Catholicisme aux Etats-Unis*. Nous conseillons vivement de les lire et de les méditer. Signalons encore un mémoire très original, mais fort aventureux. Il s'agit de l'article *La moralité de la Doctrine évolutive* qui parut en 1905 dans la Revue des Deux-Mondes, croyons-nous. On y saisit sur le vif un des procédés dialectiques chers au célèbre critique. Au cours de son évolution vers le catholicisme, il fut amené sans doute à modifier nombre de ses conceptions philosophiques. Mais il est loin de les avoir toutes abdiquées. Il a tenu ferme au positivisme d'Aug. Comte et aux théories de Darwin sur l'évolution des espèces. Seulement il a cherché à les tirer du côté des croyances nouvelles qui naissaient en lui. Sans les lâcher jamais, les gardant au contraire comme les « formes » mêmes de son entendement, il tâche, par une logique hardie, à en dérouler tout un contenu, sinon nouveau, du moins nouvellement aperçu, qui le conduise aux abords du christianisme. M. Brunetière attachait un grand prix à ce procédé d'argumentation. Par là, il plaçait le point de départ de sa marche apologétique, au cœur même de la mentalité contemporaine. Il ne demandait point aux hommes de nos jours de se dépouiller des idées générales dont ils avaient vécu jusqu'alors, des conceptions qui leur semblaient les seules en accord avec l'état de la science et les progrès de la réflexion. Il s'en servait comme d'une base, pour jeter un pont vers le surnaturel.

A cette méthode nous devons, pour une bonne part, le volume : *L'Utilisation du Positivisme* et ce curieux article : *La moralité de la Doctrine évolutive*. De la théorie de la descendance, il fait successivement sortir des corollaires qu'on n'était nullement habitué d'y voir rattacher. Il en déduit la fausseté de la doctrine de la bonté naturelle de l'homme : par là, il croit se rapprocher du dogme chrétien du péché originel. De l'origine animale de notre espèce, il conclut au devoir de lutter contre les puissances inférieures de notre être ; aussi bien le progrès consiste précisément pour nous à nous soustraire à leur domination et à les vaincre. Il en infère

encore la justification de l'institution sociale : par la société, par son action éducative nous sommes sortis lentement de la bestialité première. Il interprète la loi de l'évolution de façon à en conclure que le seul progrès réel est le progrès moral. Enfin il fait voir que l'hypothèse darwinienne restaure l'idée de cause finale et, par suite, de Providence.

Quel est cependant le degré de certitude qu'il convient de reconnaître à la théorie évolutive elle-même sur laquelle se trouve construit cet échafaudage logique, assez irrégulièrement structuré ? Pour M. Brunetière, c'est là une simple hypothèse, moins encore une méthode : « ce que l'on pourra dire, écrit-il, et ce que j'avoue moi-même, c'est que la *Descendance de l'homme* de Darwin, ou l'*Histoire naturelle de la création* du professeur Haeckel, ne sont, de leur vrai nom, que des romans scientifiques »... La doctrine évolutive est « une simple hypothèse, ou pour mieux dire, c'est une *méthode*. C'est un moyen de classer ou de rassembler sous un seul point de vue des faits ou des idées qui nous échapperaient autrement et qui se moqueraient, pour ainsi parler, de la faiblesse de nos prises. C'est un moyen de faire de la clarté. C'est un moyen de pénétrer plus profondément dans la connaissance de ces faits eux-mêmes et d'en découvrir de nouveaux. Ce qu'une méthode est encore, c'est une discipline pour l'esprit, qui crée naturellement une habitude générale, une certaine manière nouvelle de penser »...

« Et nous convenons d'ailleurs que, comme nous en avions prévenu le lecteur, ce n'est pas du dedans, c'est du dehors, à la clarté de la loi morale, que nous avons considéré la doctrine évolutive. La morale que l'on pourra tirer de la doctrine évolutive ne sera toujours qu'une morale en quelque sorte « réfractée » dont il faudra donc toujours que l'on cherche ailleurs l'origine ou la source de lumière » [1]. Ces lignes sont caractéristiques, croyons-nous, de la doctrine de Brunetière sur la certitude. Elles révèlent la valeur qu'il reconnaissait aux conceptions générales de la philosophie. C'étaient là, pour lui, des moules de pensée, qui n'ont point, par eux-mêmes, au moins dans leur forme absolue, une signification objective. Ces vues hypothétiques valent par l'ordre et la lumière qu'elles mettent dans nos connaissances moins universelles et par les aspects nouveaux du réel qu'elles nous révèlent. Mais si les vastes théories philosophiques n'ont qu'une signification toute relative, Brunetière s'en console aisément, il possède un critère indéfectible : la loi morale, qui, grâce à la croyance, l'élèvera jusqu'à

1) *Questions actuelles*, pp. 153-154.

la vérité révélée. Nous sera-t-il permis de faire remarquer — et sans en vouloir faire un chef d'accusation — que par cet aspect essentiel, la pensée de Brunetière se rattache au courant kantien du primat de la raison pratique ?

L'apologétique chrétienne aurait-elle profit à s'incorporer les arguments que M. Brunetière tâche à tirer des doctrines mêmes par lesquelles on prétend la combattre ? Puisera-t-elle des armes dans le positivisme de Comte et l'évolutionnisme de Darwin ? Pourquoi pas ? N'est-il donc pas utile de montrer, par exemple, que la puissante hypothèse de la transformation des espèces, qui semble la mieux en harmonie avec l'état présent de la science, postule la Providence divine ? Toutefois ce genre d'argument n'a qu'une valeur relative et risque fort d'être simplement *ad hominem*. Il n'offre point de garanties de pérennité ni de solidité. Ce qui, à coup sûr, demeurera de l'apologétique de Brunetière, c'est son argumentation, à la fois actuelle et éternellement valable, basée sur la nécessité du catholicisme pour fonder la morale et pour donner à la société plus de cohérence, d'équilibre et aussi plus de justice. Cette méthode apologétique a pour elle l'avenir, et dans le style tout en nerfs de Brunetière, rendue pressante et saisissante par sa dialectique vigoureuse, enrichie par sa colossale érudition, elle est une grande force que l'Eglise ne saurait qu'accueillir avec reconnaissance.

EDGAR JANSSENS.

TH. DELMONT, *Ferdinand Brunetière*. — Paris, Lethielleux, 1907.

Le livre de M. Delmont veut être une étude d'ensemble sur Brunetière. Il tâche à faire revivre, en autant de chapitres, l'Homme, l'Orateur, le Critique, le Catholique. Nous ne dénierons point à ce travail le mérite de contenir d'excellents renseignements. Mais n'y avait-il pas moyen d'être un peu moins superficiel ? Nous espérions trouver, dans le chapitre intitulé le *Critique*, un résumé sinon du système doctrinal — car nous doutons que Brunetière en ait eu un à proprement parler — du moins des idées principielles qui lui dictaient ses jugements littéraires. Nous n'avons rencontré que des indications rapides. D'un autre côté, il eût fallu parler, nous semble-t-il, des conférences sur le théâtre français, sur l'évolution de la poésie lyrique au XIXe siècle et sur Bossuet, dans le chapitre consacré au *Critique*, et non point, comme le fait M. Delmont, dans le chapitre sur l'*Orateur*. Ces conférences sont des études d'histoire et de critique littéraire. Elles prennent naturellement place à côté des autres volumes de Brunetière sur la littérature

française. M. Delmont nous répondra qu'elles sont aussi des conférences, que le talent si multiple de l'illustre académicien s'y est révélé sous un nouvel aspect et non des moins brillants : celui de l'éloquence, et que, par suite, il convient d'envisager, particulièrement sous cet angle, cette série d'études littéraires. Oui, si l'on veut rester à la surface de son sujet ; si dans Brunetière l'on s'arrête surtout à l'aspect physique et, dans ses œuvres, à la forme extérieure ; si l'on se garde enfin d'une étude approfondie de la pensée elle-même.

Dans la psychologie de la conversion de Brunetière, nous relèverons une inexactitude. Si le célèbre critique est revenu à la foi, c'est, dit M. Delmont, poussé par le besoin de fonder la morale, d'y trouver une sanction, de résoudre le problème de la destinée, et *tout accessoirement*, c'est à raison de la nécessité *sociale* du christianisme. Nous ne songeons pas à contester le rôle considérable que les motifs d'ordre *moral* ont joué dans le retour de Brunetière à l'Église catholique, mais nous pensons, avec M. Goyau et M. Fonsegrive, que Brunetière s'est converti, pour cette raison presque aussi importante qu'il était « un des rares intellectuels qui se préoccupaient des questions sociales ». L'œuvre entier de Brunetière, étudié avec impartialité et sans aucune passion, en fait foi. Il avait senti profondément que l'idéal démocratique auquel il était attaché jusque dans les profondeurs de sa conscience si noble et si éprise de justice, que cet idéal de liberté, d'égalité et de fraternité ne peut être que vain sans le secours du christianisme, que ces aspirations qui travaillent nos sociétés modernes ne seront qu'un rêve fallacieux, un élan fou vers l'impossible, suivi de lamentables chutes dans l'anarchie, si l'Eglise par son dogme, sa morale, sa discipline, sa force de cohésion sociale et surtout par sa grâce, ne les seconde en les épurant. Mais dès qu'il est question de démocratie et de république, M. Delmont ne garde plus un jugement calme et objectif. Il se trouble. Il se livre à des « agressions » réactionnaires qui se fussent mieux trouvées à leur place dans la défunte *Vérité française*.

Edgar Janssens.

Clodius Piat, *De la croyance en Dieu*. Un vol. in-12, 281 pp. — Paris, Alcan. Prix : 3,50 fr.

On retrouve dans ce livre les qualités d'écrivain et de penseur dont témoignent les précédentes publications du même auteur, et notamment, ses importantes études sur Socrate, Platon et Aristote.

Ces qualités, les lecteurs de la Revue Néo-Scolastique ont déjà pu les apprécier à diverses reprises. Nous n'y insisterons pas.

M. Piat consacre le premier chapitre de son livre à la critique du phénoménisme et de l'agnosticisme. Il s'attache à faire voir contre Kant la valeur objective du principe de causalité. On voudrait confiner l'esprit humain dans le monde des sensations. Quelqu'un pourtant a-t-il jamais douté sincèrement de l'existence de ses semblables ? Or cette existence n'est pas une donnée immédiate de la sensibilité. Elle ne se constate pas, elle se conclut. Il faut donc bien que nous ayons quelque moyen de passer du monde des phénomènes à celui des noumènes. Le savant professeur expose ensuite les preuves de l'existence de Dieu. Mais au lieu de les présenter séparément, comme autant d'arguments distincts ayant chacun leur valeur propre, ainsi qu'on a coutume de le faire, il les réunit pour en former les parties d'une même démonstration. Grâce à cette méthode, les arguments se complètent mutuellement et leur force démonstrative s'en trouve accrue. Quelque chose existe, donc l'Absolu, l'Eternel, le Nécessaire existe. Mais M. Piat ne se contente pas d'ajouter comme tant d'autres : cet Absolu, je l'appelle Dieu. Il analyse l'idée d'absolu et y découvre la notion d'acte pur. L'être absolu doit être actuellement tout ce qu'il peut être. De là une conséquence importante, que l'auteur a bien mise en relief : un être absolu ne peut évoluer. C'est avec raison que M. Piat insiste sur ce point. Ceux qu'effarouche encore l'idée d'évolution feront bien de méditer les pages qu'il a écrites sur cette question. Ils pourront se convaincre que l'idée d'évolution ne conduit nullement à l'Athéisme, elle conduit au contraire à l'affirmation de la cause transcendante : Le monde n'est pas l'Absolu, puisqu'il évolue. L'évolutionnisme panthéistique est la grande erreur contemporaine. La plupart de nos manuels courants d'apologétique n'en donnent qu'une réfutation superficielle, ou ne s'en occupent pas. M. Piat comble ici une lacune importante.

L'être prouve l'existence de l'Absolu, et l'Absolu est acte pur. La réalité du mouvement conduit à la même conclusion, mais elle nous révèle en outre un nouvel aspect de l'être suprême : sa liberté. Le mouvement, c'est-à-dire la succession des phénomènes, doit avoir commencé. L'auteur ne croit pas à la possibilité d'une série indéfiniment régressive. Si le mouvement a commencé, il faut donc placer à l'origine de l'évolution cosmique le moteur immobile. Mais comment ce moteur meut-il le monde ? S'il le meut essentiellement, il faut qu'il le meuve depuis toujours, et nous retombons alors dans l'hypothèse inadmissible du mouvement éternel, de la série sans

terme initial. Il reste donc que le premier moteur ne meut pas le monde essentiellement mais librement. Ainsi nous apparaît déjà sa personnalité.

Telle est l'argumentation de M. Piat. Les prémisses une fois admises, la conclusion s'impose. Pourtant, plusieurs métaphysiciens, et non des moindres, n'ont pas cru pouvoir nier la possibilité d'une série indéfiniment régressive. Pour nous, la nécessité d'admettre un premier moteur est indépendante de cette question spéciale. Il serait bon de le dire et de le montrer. Peut-être eût-il été plus prudent de ne pas établir une solidarité aussi étroite entre la preuve de l'existence du premier moteur, et une thèse qui compte parmi ses adversaires des spiritualistes de marque. Dès lors que le monde évolue, il se trouve sous la dépendance d'un principe supérieur, et ce principe ne peut être assimilé à une cause fatale. Car une telle cause devrait produire depuis toujours la totalité de son effet, elle n'y pourrait introduire ni succession, ni variété. Peu importe, après cela, que l'évolution du monde ait eu ou non un commencement.

L'être suprême n'est pas seulement cause motrice, mais encore cause ordonnatrice. Toutefois, M. Piat l'a bien vu, il ne suffit pas ici de constater l'existence de l'ordre, il faut encore démontrer sa contingence. Avec une grande loyauté, l'auteur expose l'état de la controverse et prend ensuite position contre les partisans de la finalité inconsciente. Si, comme on le prétend, le monde est absolu, et si l'ordre tient à l'essence du monde, l'ordre sera donc nécessaire, n'étant qu'un aspect de l'être nécessaire. Tout dans la Nature sera à l'état d'acte, rien à l'état de puissance. Or c'est le contraire qui a lieu. La Nature enveloppe une infinité de possibles. On le voit, c'est toujours la même idée qui revient, la vieille idée d'Aristote que M. Piat oppose victorieusement au Monisme contemporain : l'Absolu est acte pur.

L'argument emprunté à Bossuet nous paraît moins probant. Est-il bien certain que la vérité conçue par notre esprit révèle l'existence d'un être qui la pense éternellement ?

La place nous manque pour résumer ici les chapitres où l'auteur traite des perfections de Dieu, de l'existence du mal, du rôle de la connaissance intellectuelle, etc. Disons seulement que M. Piat est un moderne qui comprend mieux qu'aucun autre les exigences intellectuelles de notre temps. La nécessité s'impose de soumettre les arguments de l'ancienne Apologétique à un examen rigoureux. On ne peut se contenter d'opposer aux adversaires de la croyance de sereines affirmations. L'apologiste d'aujourd'hui, s'il veut se

faire écouter, doit prouver qu'il parle en connaissance de cause, qu'il n'ignore rien des objections et des systèmes de l'adversaire, qu'il ne cherche point à les dissimuler, qu'il a fait un effort sincère pour s'en pénétrer et les exposer fidèlement, que, non content de copier ses devanciers, il n'a voulu faire siennes leurs assertions qu'après les avoir soumises au contrôle de la réflexion personnelle. A ce prix, et seulement à ce prix, il parlera avec autorité. Tel est sans doute le cas pour M. Clodius Piat. Quiconque voudra bien le lire sans parti pris, devra reconnaître que, chez lui, la croyance est éminemment rationnelle. M. Piat est un moderne, mais non un moderniste. Contre certains positivistes chrétiens, il revendique hautement les droits de la raison raisonnante. Sans doute elle ne pourra contraindre à croire celui qui ne veut point, mais du moins pourra-t-elle justifier pleinement l'acte de foi. M. Piat l'a bien fait voir, et cela était utile à cette époque troublée, où tant de bons esprits n'ont cru pouvoir échapper au doute, qu'en se réfugiant dans un fidéisme aveugle. La récente encyclique de S. S. Pie X sur le Modernisme donne au livre de M. Piat une actualité spéciale.

Jean Halleux.

P. Zacarias Martinez Nuñez, *Estudios biológicos.* 2e série : *La Herencia. Hipótesis acerca del sueno. Optimismo cientifico.* — 3e série : *La Finalidad en la ciencia.* — Madrid, Saenz de Jubera hermanos, 1907.

Le P. Zacarias Martinez Nuñez, directeur du collège royal d'Alphonse XII à l'Escurial, et bien connu en Espagne par ses travaux de philosophie scientifique, vient de publier la seconde et la troisième série de ses *Etudes biologiques.*

La plus grande partie du second volume est consacrée à l'étude du problème de l'hérédité. Après avoir, dans les neuf premiers chapitres, résumé les principales conclusions et conjectures de la science moderne sur les qualités physiologiques et psychologiques dont on a observé la transmission par l'hérédité, ainsi que sur l'acte de fécondation qui lui sert de base, l'auteur expose et critique, à partir du dixième chapitre, les diverses hypothèses, soit scientifiques, soit métaphysiques, imaginées pour expliquer le phénomène en question.

Le P. Martinez Nuñez (p. 211) croit trouver la raison de l'inanité de tous ces systèmes dans leur inspiration manifestement mécaniciste, et dans la méconnaissance de toute considération métaphysique ou finaliste. Au chapitre XIII, il commence l'étude des

théories philosophiques, parmi lesquelles, après avoir exclu tout d'abord le *matérialisme* et son similaire le *traducianisme* (p. 214) ainsi que le *génératianisme* (p. 215), il arrête son attention tout particulièrement sur la théorie scolastique. Il se plaît à reconnaître les grands avantages de sa conception anthropologique sur celles des autres philosophies, étant donné que « pour rendre compte des phénomènes psychologiques humains... il est indispensable de recourir à un double principe, une substance immatérielle et une autre matérielle, deux êtres imparfaits qui, s'unissant tout en restant distincts, se complètent mutuellement : la matière est le corps de l'homme, 'âme est sa forme substantielle » (p. 225). Mais, est-il exact, dans le système thomiste, de parler d'une substance immatérielle et d' « une autre matérielle » et de dire que « la matière est le corps de l'homme » dont l'âme serait la forme substantielle ? Le R. Père semble vouloir rapprocher cette dualité métaphysique de la division phénoménale des actes en sensitifs et intellectuels. Mais la *matière*, en philosophie scolastique, est *un des éléments* essentiels du corps humain; l'âme spirituelle en est l'autre élément, aussi essentiel que le premier et ce n'est pas la première seule, mais le *complexus* qui est à la base des actes psychiques sensitifs. L'auteur s'inspire-t-il de cette conception inexacte de la théorie thomiste, quand il écrit ailleurs (p. 225) que « en toute hypothèse il y a une chose certaine : c'est que la matière, avec ses forces et ses mouvements, est fournie par les parents » et que c'est cette matière (matière apparemment *seconde*) que viendrait informer l'âme créée par Dieu ?

Cette même idée semble être rendue encore plus claire à la page 229, où le R. P. distingue la matière *première* de la *seconde :* à cette dernière, poursuit-il, appartiennent l'ovule et le zoosperme et à cette matière, contenant en germe les qualités des parents, viendrait s'unir « l'âme humaine créée par Dieu et douée de caractères et qualités qui soient en rapport avec la structure et la disposition de la cellule embryonnaire, selon l'adage philosophique *omne receptum est per modum recipientis* » *(ibid.).* Voilà qui expliquerait, dans la théorie scolastique, la transmission aux fils des caractères physiologiques et, par leur intermédiaire, des tendances psychologiques des parents. Or, cette explication, dans la pensée du R. P., serait insuffisante ; car elle laisserait dans le mystère la raison de la variété et de la complexité des formes de l'hérédité. D'autre part (p. 232) comment se fait la substitution de l'âme créée par Dieu au principe vital dont le germe est évidemment doué ? Encore un mystère que les philosophes scolastiques n'éclaircissent point.

L'auteur, dans son essai de « conciliation de la doctrine scolastique avec les dernières découvertes histologiques et physiologiques » (p. 233) s'attache surtout à fournir la raison de l'hérédité psychologique (intellectuelle, affective, volitive). Selon cette explication (p. 236) le dynamisme cérébral relèverait « du nombre de cellules de l'écorce et du développement des expansions protoplasmatiques collatérales et terminales des cylindres-axes, — de l'abondance ou du défaut des couches de myéline pour le plus ou moins complet isolement des courants sensitifs, — et du nombre des corpuscules nerveux d'association ». Corrélativement à ces dispositions physiologiques, les fonctions ou plutôt les dispositions fonctionnelles psychiques inférieures, représentatives et affectives, se transmettraient avec elles. Or (p. 236) « l'âme créée par Dieu « conforme au récipient » ne pourra pas modifier la structure ni les rapports anatomo-physiologiques des corpuscules nerveux, semblables chez les parents et les fils, et dès lors, leurs manifestations seront de même analogues ». Nous craignons de retrouver ici la conception signalée plus haut, selon laquelle l'âme spirituelle, forme du corps, serait reçue dans un corps déjà constitué dans sa vie végétative et sensitive, et laisserait ainsi intacte sa physionomie particulière ou « personnalité naturelle » (p. 236). Or, dans la théorie thomiste, le principe formel des deux vies étant essentiellement le même que celui de la vie intellectuelle, il ne peut être question de forme reçue que vis-à-vis de la matière première, dont la persistance d'aptitude aux multiples formes éminemment représentées par le principe vital, serait alors la raison métaphysique explicative de la permanence des qualités héréditaires : le langage de l'auteur ne semble admissible que par rapport aux puissances supérieures, qui, elles, empruntant tout le contenu de leur activité aux puissances inférieures, soumises à leur tour à la loi de l'hérédité, en doivent nécessairement dépendre. Il nous semble bien possible que ce soit là la véritable pensée de l'auteur, ainsi qu'il résulterait peut-être d'autres passages. Mais les expressions citées nous laissent hésitant.

L'auteur finit son exposé en attirant l'attention des lecteurs, fort justement, sur l'état encore rudimentaire de nos connaissances au sujet de ce problème des plus ardus. Une conclusion résulte de son étude : c'est l'insuffisance manifeste du point de vue mécaniciste pour donner une réponse aux questions posées, et l'éclatante manifestation de la finalité dans la nature vivante. Elle fera l'objet de la série suivante de ses études, intitulée : *La finalité dans la science*.

* * *

Dans ce second volume le P. Martinez Nuñez consacre plus de 300 pages à l'étude du problème, toujours passionnant, de l'existence et du rôle des causes finales dans la nature. L'abondance et la sûreté de ses informations scientifiques y sont aussi considérables que dans le volume précédent.

Le R. Père passe rapidement (pp. 68 et suiv.) sur la finalité dans le monde inorganique, qui « ne lui semble pas aussi claire que celle du monde de la vie » pour aborder longuement l'examen de celle-ci.

Après avoir établi, au chapitre II, l'existence d'un *ordre* dans les êtres vivants (ordre qui n'empêche, dans la pensée de l'auteur, ni l'existence de luttes, de monstruosités, d'organes apparemment inutiles, ni la possibilité d'un monde plus parfait que l'actuel), il se demande la raison de son existence, et trouve (chap. III) que, sans exclure le moins du monde la causalité efficiente, celle-ci ne serait pas adéquatement expliquée si on y faisait abstraction de la finalité. L'auteur profite de cette occasion pour établir le rapport existant entre les causalités efficiente et finale et déclarer l'idée qu'il se fait de celle-ci et le sens dans lequel il l'affirme : c'est exactement (p. 48) le *appetitus naturalis* d'Aristote et des Scolastiques, décelé dans la nature elle-même par l'observation et l'abstraction intellectuelle, et, à ce titre, aussi digne d'être considéré par la science que la causalité efficiente. — Dans une note de la même page, le P. Martinez Nuñez souscrit à la déclaration de Mgr Mercier, dans ses *Origines de la Psychologie contemporaine* (p. 376), selon laquelle « les causes finales véritables... ce sont les causes finales *internes*, *immanentes* aux êtres de la nature ». Mais il ajoute : « il ne faut cependant pas oublier que la cause finale *externe* et pas *immanente* de l'Univers, c'est-à-dire Dieu, est aussi véritable et réelle ». Et, en effet, au cours de tout l'ouvrage, l'auteur semble établir une telle solidarité entre cette double « *finalité* » qu'il en parle indistinctement. D'après lui (p. 35), celui qui admettrait l'existence de Dieu ne pourrait pas se défendre d'admettre *a priori* les causes finales (immanentes ?) dans l'Univers.

Or, cette réciprocité ne nous semble rien moins que prouvée. Sans parler pour le moment de la possibilité de concevoir Dieu agissant dans le monde à la façon de l'homme lui-même, avec finalité toujours, mais en se servant d'une poussée purement *extrinsèque*, sans avoir recours à la finalité *immanente* des Scolastiques, est-il vrai que reconnaître celle-ci dans l'Univers mène logiquement à reconnaître Dieu comme son auteur ? Pour établir l'existence de Dieu, il ne suffit pas de prouver la *réalité* de l'ordre dans la nature, il faut

encore montrer sa *contingence* ; or, *immanence* et *contingence* dans les causes finales semblent, à première vue au moins, deux termes contradictoires, étant donné que la cause finale immanente n'est autre que la nature d'un être, qui ne peut être, sans contradiction, distincte d'elle-même. Entre le *mécanicisme*, réprouvé par notre auteur, et le *théisme* qu'il préconise au nom de la finalité, celle-ci trouverait encore peut-être une place dans le *monisme*, évolutionniste ou autre. Ne faudrait-il pas ajouter que la *nécessité* de l'ordre, sur laquelle nous avons attiré l'attention, ne regarde que sa réalisation, étant donné le principe immanent d'activité d'un côté, et, de l'autre, certaines conditions nécessaires pour l'actualisation de ses énergies potentielles : conditions qui, somme toute, se résument dans une *situation spatiale :* or, cette situation spatiale des éléments cosmiques semble bien être contingente, sinon à présent, au moins au début de l'Univers; et on ne conçoit son agencement universel et perpétuel précisément dans les conditions favorables à l'actualisation des puissances immanentes, qu'en l'attribuant à un être intelligent.

Pour ce qui regarde les causes finales proprement dites, il est regrettable, croyons-nous, que l'auteur se soit contenté (chap. III et souvent ailleurs) de faire appel, presque exclusivement, pour en établir l'existence, au témoignage du *sens commun* et au principe d'*analogie*. Le premier n'a certainement pas à se prononcer directement dans la science et la philosophie, attendu que celles-ci ont précisément pour but de contrôler, à la lumière de la raison réfléchissante, les assentiments spontanés du sens commun. Quant à l'*analogie*, celle qui existe entre les œuvres de la nature et celles de l'art est loin de fournir une base indiscutable aux inférences logiques ici tentées. A notre avis, l'argument décisif est celui qui déduit l'existence d'un principe interne de finalité, de la persistance dans le temps et l'universalité dans l'espace d'effets identiques d'une ou plusieurs causes, en dépit de la variété des circonstances environnantes.

Sur le terrain purement scientifique, l'auteur nous a parfois semblé pousser à l'excès la critique des hypothèses au moyen desquelles nos biologistes s'évertuent depuis longtemps à éclaircir le mystère de la vie, et préparent peut-être des matériaux pour une science plus solide dans l'avenir. « Les hypothèses, — dit à ce propos Ramon y Cajal dans sa Préface au premier des ouvrages du P. Martinez — fussent-elles prématurées et incomplètes, nous séduisent... car elles répondent à une tendance inéluctable vers la simplicité et la commodité... et le travail critique de la science posi-

tive doit consister, non pas à enrayer ces profondes et invincibles aspirations vers la simplicité et l'économie mentales, mais à corriger et perfectionner continuellement notre représentation idéale de l'Univers. »

Ces quelques remarques qu'il était de notre rôle de formuler au sujet des ouvrages du P. Martinez Nuñez, nous mettent d'autant mieux à l'aise pour en proclamer la haute valeur et pour applaudir à sa préoccupation fondamentale de construire une philosophie solide sur les fondements des données authentiques de la science. Nous nous permettons de souhaiter qu'il continue, dans de nouvelles études, à apporter à l'éclaircissement des problèmes philosophiques la précieuse contribution de sa vaste culture scientifique. Nous faisons des vœux pour que nos compatriotes entrent résolument dans cette voie progressive d'une philosophie avide de s'assimiler les résultats certains des sciences et de la pensée contemporaines.

Dr Juan Zaragüeta.

Camillo Trivero, *Il problema del bene. Ricerche su l'oggetto della morale*. Un vol de xvi-246 pages. — Torino, Carlo Clausen, Hans Rinck succ., 1907.

Après avoir montré le caractère nécessaire de la morale qui se fonde sur ce qu'il y a dans l'homme de plus profondément humain, l'auteur parle en termes excellents de la crise qu'une hypercritique qui enlève le bon sens, lui fait subir à notre époque. Il ne veut aborder dans ce volume que *l'objet* de la morale, le bien, à la base duquel il met un besoin à satisfaire. Il se refuse pourtant à être appelé utilitariste : « En soutenant que le bien n'est pas l'inutile, l'on n'affirme pas pour cela que tout ce qui est utile soit moralement bon ». Aux besoins *bons*, *légitimes*, *satisfaits avec mesure*, correspondent des actes moralement bons. Les fondements de la morale ont beau d'ailleurs être différents, pratiquement les préceptes, à savoir satisfaire les besoins de la nature humaine, de la société, de l'humanité devront rester les mêmes ; ainsi les artistes malgré leurs théories diverses sont tous admirateurs de la beauté.

M. Trivero s'était bien proposé de rester en dehors de toute affirmation qui pût présenter un caractère philosophique ; il voulait se cantonner dans l'étude des faits, ne pas sortir du « champ positif de la science du relatif et du contingent ». Force lui fut de reconnaître pourtant qu'une solution purement relative ne pouvait pas suffire. Il faut, sous peine de devoir se contenter d'une morale conventionnelle, variable d'après les caprices de l'opinion et de la mode,

affirmer que la morale est elle-même la condition fondamentale de tout progrès véritable, qu'elle est la loi des lois, le rapport des rapports ; non seulement entre individus et individus, entre eux et la société, mais aussi entre l'individu et lui-même, entre l'humanité d'aujourd'hui et celle du passé et de l'avenir.

Cette unification est un idéal, nous en approchons plus par un acte d'amour que par un procédé scientifique ; l'humanité a besoin de foi dans l'unité de la vérité morale, dans l'idéal moral qui est intimement lié à l'idéal scientifique ou esthétique. Que si cet idéal est autre chose qu'une forme vide de notre esprit, qu'une ironie de la nature, qu'une éternelle folie, où le trouverons-nous ?

Déclarons franchement, dit l'auteur, que nous ne sommes pas de ceux qui déclarent le tenir en main, ou en avoir le monopole. Vérité, Bonté, Beauté se révèlent, quoique inégalement, à chaque homme. C'est une lutte et un contraste continuels que la vie, un mélange de victoires et de défaites ; en confessant notre ignorance, en abandonnant l'un après l'autre nos préjugés, nous nous approchons ensanglantés de la face de l'Idéal. Si nous avions connaissance de la vérité absolue, de la justice parfaite, le monde sans vie, sans liberté, sans conquêtes, deviendrait ennuyeux. Au reste, nous sentons bien que le progrès continue ; pourquoi ne pas dépasser les incertitudes et triompher du doute ? Fatigués d'infructueuses recherches, retrempons-nous dans la réalité simple de l'action. Soulageons l'infortune et aussi longtemps que nous apparaîtra le malheur, penchons-nous sur lui pour le secourir.

L'auteur alors parcourt les différentes conditions de la vie individuelle, familiale, sociale, religieuse, politique pour y indiquer les besoins qu'il convient de satisfaire. Arrêtons-nous seulement à ce qu'il dit de la religion. Nous n'avons jamais pu voir clairement, écrit-il page 229, les raisons pour lesquelles, tandis que l'on reconnaît facilement à la science, à l'art, à la morale le caractère de faits sociaux, on n'en fait pas autant pour la religion. On fait de celle-ci un phénomène particulier à l'individu. Cela proviendrait-il de la diversification infinie des confessions religieuses ? Mais n'y a-t-il pas aussi des divergences bien profondes dans les conceptions philosophiques et scientifiques ? Cela ne nous empêche pourtant pas de nous communiquer nos sentiments, nos impressions, nos pensées. La religion ne peut se ramener ni à l'art ni à la science. Pour les âmes religieuses, le besoin de foi est un *besoin social*, elles veulent trouver quelque part une harmonie suprême où soient conciliées les lois de l'être avec celles de nos besoins. La science

ne nous découvrant point cet idéal, l'on y croit ; l'on a foi dans le progrès, dans la moralité.

L'auteur est donc nettement pragmatiste; il faut satisfaire non pas tous les besoins, mais les besoins supérieurs, parce que l'on croit au progrès indéfini, que l'on a confiance que nous goûterons le bonheur en proportion même des sacrifices que nous ferons pour être vertueux.

Qui ne sent l'insuffisance d'une pareille synthèse? Que peut valoir une telle morale pour l'homme qui déclarerait que la satisfaction de ses appétits inférieurs est chez lui tellement impérieuse, qui prétend goûter si peu les biens supérieurs qu'il préfère se dégrader, fouler aux pieds sa dignité humaine que de renoncer à ces jouissances brutales?

Aussi longtemps que le devoir n'est pas intrinsèquement rattaché à un besoin absolu inconditionné du bien complet, la philosophie morale ne pourra pleinement rendre compte de ces deux notions qui lui sont essentielles : le bien et le devoir.

Nicolas Balthasar.

M. Pelettier, *Les lois morbides de l'association des idées.* — Paris, Jules Rousset ; 149 pp.

L'auteur entreprend d'étudier l'association des idées chez les aliénés. Après avoir rappelé le rôle de l'association des idées dans les processus psychiques et son mécanisme à l'état normal, il analyse les états mentaux du maniaque et du débile. Il conclut que dans l'aliénation les lois sont absolument les mêmes qu'à l'état normal et qu'elles agissent de la même façon. La perte des facultés supérieures, la faiblesse de l'attention, la pléthore d'idées ne peuvent expliquer la manie ; la dernière explication est contestable en fait et, quant aux deux premières, elles sont seulement des résultats qui loin de constituer une explication doivent au contraire être eux-mêmes expliqués. La manie et la débilité mentale sont la conséquence d'un affaiblissement très grand des processus psychiques. Cet affaiblissement ne supprime rien, le fonctionnement de la pensée est de même ordre qu'à l'état normal ; il est seulement plus défectueux. Cet affaiblissement porte sur l'état de conscience lui-même, tellement que par une simple différence de force modifiant le cours des états, le résultat est tantôt la cohésion la plus serrée du raisonnement, tantôt l'extrême incohérence de la manie.

A. P.

Charles Dubray S. M., *The theory of psychical dispositions*, publié parmi les *Psychological studies from the catholic University of America*, edited by E. A. Pace (*Monograph Supplements* de la Psychological Review). — The Macmillan Company, 1905.

C'est une agréable surprise que de rencontrer parmi les monographies qu'édite la Psychological Review une étude franchement néo-scolastique, et qui cite abondamment saint Thomas et s'inspire sans détour de ses enseignements. Que de pareils travaux se fassent accueillir par des organes aussi autorisés dans la philosophie moderne que l'est la Psychological Review, c'est là, à n'en point douter, un signe des temps.

A dire vrai, l'étude de M. Dubray représente dignement nos tendances. Elle est d'une belle tenue scientifique.

M. Dubray ne s'est pas placé sur le terrain de la psychologie expérimentale. Il n'y a pas à le lui reprocher. Sans doute y aurait-il de ce côté des choses intéressantes à rechercher, mais on ne peut pas tout faire, et le premier droit d'un auteur est de choisir son point de vue. M. Dubray suppose donc les faits que la plupart des psychologues admettent avec lui et que révèle la grosse expérience. Passant de suite au domaine de la psychologie systématique, il analyse les théories que l'on a proposées pour expliquer les faits. Nous voyons défiler, dans une très consciencieuse enquête, tous les grands noms de la psychologie contemporaine. De cette revue il résulte que l'on est à peu près unanime aujourd'hui à reconnaître l'existence dans le sujet de dispositions, de traces, qui expliquent les phénomènes de mémoire ou d'habitude. Et ces dispositions ne sont pas seulement physiques. On nous démontre qu'il faut admettre aussi des dispositions d'ordre psychique. La reconnaissance, la « discrimination » sont impossibles sans cela. Mais comment expliquer ces dispositions? Ici éclate la divergence des systèmes, et ici aussi se manifeste l'insuffisance de la plupart d'entre eux. M. Dubray nous la fait toucher du doigt. Il expose enfin la doctrine aristotélicienne et scolastique et il en fait ressortir les avantages. Impossible de concevoir une disposition sans un sujet qui la reçoive, difficile de concevoir des dispositions variées sans des facultés diverses qui les acquièrent par l'exercice qu'on leur donne. A ce double point de vue, la psychologie scolastique est incontestablement mieux à même que toute autre d'expliquer les dispositions psychiques.

Il y a dans ce livre beaucoup de bonnes et fines analyses de notions et beaucoup de consciencieuse information.

L. Kersten.

Dr Ferdinand Tönnies, *Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht.* — Leipzig, Th. Thomas, 1906 ; 105 pp.

Depuis la publication par Eucken de son histoire de la terminologie philosophique (*Geschichte der philos. Terminologie*, Leipzig, Veit, 1879) rien n'a paru sur cette question importante, qui soit aussi digne d'attention que le présent travail du sociologue bien connu, M. Tönnies. A vrai dire, ce travail n'est pas neuf; sauf trois notes complémentaires, il n'est que la reproduction d'un mémoire couronné au concours ouvert dans le *Mind* (1897) par Mme Welby. On demandait d'indiquer « les causes de l'obscurité et de la confusion qui règnent aujourd'hui dans la terminologie philosophique et les directions dans lesquelles on peut espérer trouver des remèdes efficaces à cette situation ». L'auteur a été ainsi amené à s'étendre longuement sur la nature du signe, du mot et de ses acceptions et à passer, par un appel à la volonté sociale, du domaine de la psychologie à celui de la sociologie. L'auteur insiste sur l'utilité pratique, sur la communauté d'intérêt et de pensée qui engendre le besoin des mêmes expressions ainsi que sur la différence entre les notions abstraites et les notions concrètes. Les progrès de la sémantique et l'intérêt nouveau qui s'attache à la question d'une langue auxiliaire internationale augmentent l'actualité de l'étude de M. Tönnies.

A. Pelzer.

Pierre Battifol, *Questions d'enseignement supérieur ecclésiastique.* Un vol. in-12 de 354 pages. — Paris, 1907.

Sous ce titre, le distingué recteur des Facultés catholiques de Toulouse nous présente en volume quelques discours prononcés à Toulouse ou ailleurs et des articles déjà publiés dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique.* Recueil très intéressant d'ailleurs et de lecture agréable : on y apprend bien des choses sur la vie intellectuelle du clergé français, sur l'histoire de l'enseignement supérieur des catholiques, sur quelques-uns de leurs maîtres, notamment sur Léonce Couture, Duilhé de Saint-Projet et Jacques Thomas. Mgr Battifol se montre, au cours de ces articles, bien pénétré de son programme : loyalisme envers l'Eglise, foi au progrès par l'étude *(Avant-Propos).* Le philosophe trouve peu à glaner dans cette compilation. Il lira cependant avec un intérêt spécial l'article intitulé : *L'enseignement supérieur et les intérêts de l'Eglise* (pp. 55-77). L'auteur y insiste sur la « troisième fonction du haut enseignement ecclésiastique, qui est d'être un régulateur indispensable

à la vie intellectuelle des catholiques ». Il fait allusion surtout aux apologètes qui voudraient « prendre pour la foi le commencement de la foi ». Et après avoir largement esquissé le programme d'une apologétique scientifique, l'auteur se demande : « Où trouver cependant les meilleurs ouvriers de cette tâche ? Sera-ce parmi les publicistes véhéments qui défendent avec la même impétuosité Diana Vaughan et l'orthodoxie? Sera-ce parmi les esprits que Mgr Mignot... nous dépeignait figés dans une redoutable immobilité... ? Sera-ce parmi les indiscrets qui importunent l'autorité souveraine de leurs questions et de leurs émotions, et qui semblent avoir choisi pour oraison jaculatoire la fâcheuse prière de Jacques et de Jean : « Seigneur, voulez-vous que nous commandions que le feu descende » du ciel et consume ces Samaritains ? » Ou bien ne sera-ce pas plutôt la fonction de vos facultés de théologie ? » (p. 75).

C. Sentroul.

Dr Marcel Rifaux, *Les conditions du retour au Catholicisme.* Enquête philosophique et religieuse. — Paris, Plon-Nourrit, 1907.

M. Rifaux avait adressé aux philosophes, aux apologistes, aux théologiens, aux savants les plus en vue parmi les catholiques français, un questionnaire sur la « crise intellectuelle » que traverse actuellement l'Eglise. Il leur avait demandé s'il y a là « simplement une crise de laborieuse adaptation, par conséquent transitoire et de l'issue de laquelle le catholicisme peut espérer un surcroît de vie », ou bien, au contraire, s'il s'agit d'une « crise d'épuisement, de laquelle, humainement parlant, le catholicisme ne saurait se relever ». Dans la première hypothèse, il les conviait à indiquer « les moyens à mettre en œuvre pour dénouer cette crise et précipiter le retour au catholicisme ».

Les réponses sont venues nombreuses et souvent fort remarquables. M. Rifaux les a fait précéder d'une introduction étendue, qui en constitue un commentaire excellent et compose une des meilleures parties du livre. M. Rifaux ne se borne pas à étudier la crise intellectuelle du catholicisme, il envisage le problème dans toute son ampleur, et, en outre des difficultés philosophiques, apologétiques et théologiques, il examine les difficultés d'ordre politique et social. Certes nous sommes loin de souscrire en tous points à ses observations et à ses jugements, mais toute parole loyale et sincère doit être entendue ; aussi nous recommandons la lecture de cette belle étude, qui a le mérite d'être franche, pleine d'amour pour la vérité et souvent clairvoyante. Nous regrettons

toutefois que M. Rifaux se soit, de ci de là, departi de la sérénité à laquelle il s'était engagé et que son style s'anime un peu trop parfois dans une matière si délicate où se heurtent les passions les plus profondes, sinon les plus ardentes.

Parmi les réponses, beaucoup constituent des mémoires importants, documents de premier ordre sur la crise intellectuelle que traverse le catholicisme en France. Nous regrettons vivement avec M. Rifaux que seuls, les catholiques à tendance « progressiste » aient répondu à son questionnaire. L'enquête eût gagné beaucoup en intérêt et en autorité, si nous avions pu entendre l'autre partie et, peut-être, de l'exposé des opinions que l'on considère comme radicalement opposées, on eût vu surgir plusieurs points de contact et même des principes de solution du différend. A coup sûr, on aurait eu le correctif de ce que certaines considérations développées dans ce livre ont d'aventureux — pour ne pas dire plus.

Au point de vue philosophique — qui est le point de vue spécial de cette Revue — nous noterons, dans un grand nombre de mémoires envoyés à M. Rifaux, cette idée commune : il est nécessaire et urgent d'adapter la doctrine catholique à la pensée contemporaine, et par suite, d'abandonner le revêtement de philosophie scolastique dont on l'a enrobée. Le thomisme est dépassé définitivement. Il faut donc, pour rendre le dogme assimilable aux intelligences d'aujourd'hui, lui trouver, dans la philosophie contemporaine, un commentaire nouveau qui lui convienne, une nouvelle traduction en concepts humains. Comme le dit M. Rifaux, la « doctrine catholique, dont les dogmes ne sont que l'expression systématisée, n'apparaît plus, dans son exposition tout au moins, en harmonie avec les données de la philosophie contemporaine. Ceci est particulièrement grave, car un grand nombre d'esprits, façonnés aux disciplines modernes, considèrent désormais nos dogmes comme des constructions inintelligibles et dépourvues de tout sens » (p. 44). Et comme ces « constructions » sont l'œuvre, pour la grande part, de la philosophie scolastique, on conclut avec M. Charles Dunan : « le salut ici, c'est de nous dégager de l'étreinte mortelle de cet esprit passé à l'état de cadavre » (p. 195). Or cette opinion, que nous trouvons chez de nombreux correspondants de M. Rifaux, nous ne pouvons l'admettre. Remarquons-le bien, la question qui se trouve ici agitée est de savoir quelle est la philosophie qui convient au catholicisme à l'époque actuelle. Or, pour résoudre ce problème, nombre de « progressistes » ont avant tout égard à la nécessité de rendre l'accès du dogme, aussi aisé que possible, à des intelligences modelées par la philosophie contem-

poraine. Cette préoccupation, restreinte dans de justes limites, est fort légitime, elle s'impose même. Mais qui ne voit que c'est là se placer, en matière de philosophie, à un point de vue *extrinsèque* à la philosophie et essentiellement d'ordre *utilitaire*? Or, l'adhésion à une doctrine philosophique doit être commandée, semble-t-il, par des motifs d'ordre... philosophique. Si, par exemple, on adhère à une thèse de psychologie ou d'épistémologie, c'est à raison des arguments qui la fondent à l'exclusion de toute autre ; c'est, en un mot, à raison de sa vérité. Les considérations étrangères à l'ordre philosophique ne pourront intervenir que postérieurement à l'examen rationnel ou bien d'une façon toute subsidiaire.

Si l'on cherche la vérité d'un esprit sincère, et, selon la méthode aujourd'hui généralement admise, parmi les systèmes historiques, il nous semble impossible d'exécuter en un tour de main, comme certains le font avec une rare désinvolture, la tradition aristotélico-scolastique, où se trouvent condensées les méditations d'une série d'intelligences supérieures, dont quelques-unes furent géniales. Pourquoi n'a-t-on pas, à l'endroit de la scolastique, d'une doctrine qui occupe dix siècles de la pensée occidentale, la même impartialité, la même curiosité sympathique et le même souci d'information exacte et minutieuse dont on fait montre lorsqu'il s'agit de la philosophie de Platon, d'Aristote, du stoïcisme ou du néo-platonisme?

Mais, dira-t-on, il ne peut être question de revenir au moyen âge, il faut avoir égard à la pensée moderne, et si l'on a quelque charité, quelque esprit d'apostolat, tâcher à ménager une transition de l'intelligence de nos contemporains à la doctrine catholique.

Evidemment. Cette pensée de prosélytisme, étrangère à la vérité philosophique, a son indéniable importance. Il est du devoir du philosophe catholique de se montrer aussi accueillant que possible envers les doctrines régnantes à notre époque. Au surplus, le même amour du vrai, qui nous interdit de rejeter, sans une étude sérieuse et sans un examen approfondi, les enseignements de l'Ecole, nous oblige de faire au moins l'essai d'une non moindre sympathie pour les philosophies actuelles. Il faut savoir souscrire, sans hésitation, avec empressement, avec reconnaissance, à toutes les vérités qu'elles renferment. D'une élaboration nouvelle, d'une fusion des doctrines de l'heure présente et du legs philosophique du passé, d'une synthèse plus vaste et plus riche naîtra la philosophie catholique de demain.

Edgar Janssens.

MIGUEL ASÍN PALACIOS, *La Psicologia según Mohidin Abenarabi*. In-8° de 116 pages. — Paris, Leroux, 1906.

Le philosophe mystique Mohidin Abenarabi est encore peu connu. Il n'en peut être autrement, car on n'a guère fouillé jusqu'à présent les quelque dix ou douze volumes arabes qu'il nous a laissés. M. Asín Palacios a pensé avec raison qu'avant d'en essayer une étude d'ensemble, il importe de s'orienter sur sa psychologie. Cette partie semble bien la plus intéressante et la plus originale de son système. Elle est intéressante, parce que la théorie de l'âme, chez le soufi murcien, est intimement liée à sa métaphysique, à l'affirmation des trois principes, reprise du néo-platonisme ; elle a aussi le mérite, assez exceptionnel pour cette époque, d'embrasser une analyse minutieuse des phénomènes psychologiques, un exposé fidèle et objectif des états de conscience soit ordinaires soit pathologiques.

Parmi les nombreuses productions d'Abenarabi, M. Asín Palacios a choisi, pour s'y attacher de préférence, l'œuvre considérable intitulée *Alfotûhât*, qu'il éclaire opportunément par de fréquents rapprochements avec les autres. Il a surtout visé à mettre de l'ordre, à introduire une sorte d'unité organique entre beaucoup d'assertions jetées un peu pêle-mêle dans ces écrits. Il groupe toutes ses observations autour de trois points : il envisage d'abord les *phénomènes psychiques normaux* sous leur double aspect de phénomènes représentatifs et de phénomènes émotionnels ; il en cherche ensuite l'explication dans ce qu'il appelle la *métaphysique psychologique* de l'auteur, c'est-à-dire dans ses vues sur la nature, l'origine et la destinée de l'esprit ; enfin, vient une analyse des *phénomènes psychiques anormaux*, des faits relevant spécialement de la psychologie mystique. Un appendice nous donne le texte arabe et la traduction espagnole d'un petit « Traité sur la connaissance de l'âme et de l'esprit », qui, assez diffus et plein de redites, a du moins l'avantage de préciser la pensée d'Abenarabi sur les principales questions et peut, à ce titre, servir de fil conducteur pour une étude approfondie de la doctrine contenue dans *Alfotûhât*.

J. FORGET.

MIGUEL ASÍN PALACIOS, *Sens du mot « Tehâfot » dans les œuvres d'El-Ghazâli et d'Averroès*, traduit par J. ROBERT. In-8° de 20 pages. — Alger, Jourdan, 1906.

Quelle est la valeur exacte du mot *Tehâfot* dans le titre d'une des œuvres les plus célèbres d'El-Ghazâli : *Tehâfot el-falâcifa ?*

Faut-il traduire : *Destruction, renversement, effondrement des philosophes ?* Le premier terme signifie-t-il plutôt : *combat mutuel, réfutation mutuelle ?* La question a été résolue diversement. Elle ne manque pas d'intérêt, d'autant que c'est en se fondant sur une des solutions traditionnelles qu'on a attribué à El-Ghazâli une sorte de scepticisme.

M. Miguel Asín Palacios, après beaucoup d'autres arabisants, a repris le problème, et il aboutit à proposer une interprétation plus ou moins nouvelle, celle de *précipitation imprudente et irréfléchie*. Il s'appuie à la fois sur le sens primitif de la racine verbale *hafata* d'après le Tâdj-el-Aroûs, sur les explications rencontrées dans les œuvres d'El-Ghazâli et principalement dans le *Tehâfot* lui-même, enfin sur l'attitude d'Averroès réfutant El-Ghazâli. C'est là assurément la vraie méthode pour atteindre le but ou s'en rapprocher ; mais on souhaiterait un examen encore plus approfondi du contenu du *Tehâfot*. N'est-ce pas ici, en effet, que doit se trouver l'éclaircissement définitif du dessein de l'auteur et, par conséquent, du titre dans lequel il a voulu le synthétiser ? Quoi qu'il en soit, il est assez curieux que la conclusion de M. Asín Palacios nous ramène à peu près à l'opinion d'un orientaliste du moyen âge, du dominicain espagnol Raimundo Martin, qui, dans son *Pugio fidei*, appelle habituellement l'ouvrage d'El-Ghazâli *Ruina seu præcipitium philosophorum*.

J. Forget.

La Indiferencia religiosa en la España Musulmana según Abenhazam. In-8° de 16 pp. — Madrid, Imprenta Ibérica, 1907.

Plus d'un sera étonné d'apprendre que, dès le XIe siècle, au cœur même de l'Espagne musulmane, en dépit et peut-être partiellement à cause du fanatisme religieux, il existait un courant assez prononcé de scepticisme. Le fait pourtant n'est point douteux. M. Asín Palacios en a étudié les aspects divers et les causes dans un article de la *Cultura Española*, publié aussi séparément. Des renseignements précis et sûrs lui ont été fournis par le grand ouvrage d'Abenhazam sur l'*Histoire des religions, des sectes et des écoles*, imprimé au Caire en 1903. Les quelques pages de l'écrivain Cordouan qu'il a traduites et qu'il nous met sous les yeux sont très suggestives.

J. Forget.

CORRESPONDANCE.

A propos du conflit de la morale et de la sociologie.

LETTRE DE M. DURKHEIM,

Professeur à la Sorbonne, Directeur de l'Année Sociologique.

Paris, 20 octobre 1907.

MONSIEUR LE DIRECTEUR DE LA REVUE NÉO-SCOLASTIQUE,

J'ai eu, accidentellement et tardivement, communication d'un article paru dans un des derniers numéros de votre REVUE, sous la signature de M. Simon Deploige, et intitulé *La genèse du système de M. Durkheim.*

Je remercie votre collaborateur de l'honneur qu'il me fait en s'employant avec tant de soin et d'érudition à reconstituer la genèse de mes idées, telle qu'il la conçoit. Mais, sans qu'il l'ait voulu, il lui est arrivé d'employer parfois un langage de nature à faire croire à vos lecteurs que j'ai fait à certains écrivains allemands des emprunts soigneusement déguisés.

A la page 352, après avoir reproduit un argument dont je m'étais servi au cours d'une communication à la Société française de philosophie, M. Deploige ajoute : « Ce raisonnement est tout simplement repris à la théorie de M. Wundt sur les fins morales » ; et une longue note est destinée à établir la réalité de cet emprunt. — Cette démonstration était bien inutile puisque, votre collaborateur ne l'ignore pas, j'avais indiqué moi-même, dans une note, à qui je devais cette argumentation et dans quel ouvrage de Wundt je l'avais puisée.

Ailleurs (p. 354) il est dit : « Toutes ces vues... passent en France pour être propres à M. Durkheim. Or elles sont d'origine allemande. » Il serait difficile de s'exprimer autrement, si on voulait faire croire que j'ai abusé mes compatriotes.

Or tous ces travaux allemands dont parle M. Deploige, c'est moi qui les ai fait connaître en France ; c'est moi qui ai montré comment, bien qu'ils ne fussent pas l'œuvre de sociologues, ils pouvaient cependant servir au progrès de la sociologie. Et j'ai certes plutôt exagéré que diminué l'importance de leur apport (V. Revue philosophique, 1887, n^os de juillet, août, septembre et *passim).* J'ai donc fourni à l'opinion tous les éléments nécessaires d'appréciation. Votre collaborateur le sait aussi bien que moi.

Je compte sur votre esprit d'équité pour publier cette lettre rectificative dans votre Revue et je vous prie d'agréer l'assurance de ma considération la plus distinguée.

Émile Durkheim.

P. S. — L'article de M. Deploige contient, d'ailleurs, de *graves* et *certaines* erreurs. Je dois certes beaucoup aux Allemands, comme à Comte et à d'autres. Mais l'influence réelle que l'Allemagne a exercée sur moi est bien différente de celle qu'il dit.

RÉPONSE.

Notre étude sur *le conflit de la morale et de la sociologie*, en cours de publication dans la Revue Néo-Scolastique [1]), nous a amené à nous occuper des idées de M. Durkheim.

La question posée dans le chapitre IV, au sujet duquel il nous écrit, était celle-ci : Quelle est — pour autant qu'on puisse l'établir par des données contrôlables, — l'origine des matériaux entrés dans sa construction sociologique ?

La réponse fut que les éléments de son système sont en partie de provenance allemande (Revue néo-scolastique, août 1907).

Nous ne nous sommes pas, pour le prouver, contenté d'un rapprochement même minutieux de textes ; car l'existence démontrée d'une ressemblance parfaite ne nous eût pas encore assuré contre le risque d'une dénégation, peut-être incontrôlable, de l'intéressé.

Nous avons donc en outre vérifié si l'emprunteur a effectivement connu ses inspirateurs apparents. Cette vérification, en ce qui concerne plusieurs des auteurs mis à contribution par M. Durkheim, était facile, attendu qu'il a autrefois publié des analyses de leurs

1) Voir Revue Néo-Scolastique, numéros de novembre 1905, février, mai, août 1906, août 1907.

travaux ; tel est le cas pour Schæffle, M. Wagner, M. Schmoller, M. Wundt [1]). — M. Simmel, collaborateur effectif et attitré de la première Année sociologique (1898), ne peut non plus, avons-nous pensé, être inconnu à M. Durkheim : l'*Einleitung in die Moral-wissenschaft* (1892-1893) est une contribution importante à l'édification d'une science positive de la morale, laquelle fut, dès le début de sa carrière, la préoccupation de M. Durkheim [2]) ; M. Bouglé, un des collaborateurs les plus fidèles du directeur de l'Année sociologique, a résumé l'*Einleitung* dans *Les sciences sociales en Allemagne* (1896), dont la longue conclusion est consacrée à l'examen de la sociologie de M. Durkheim [3]) ; M. Lévy-Brühl, dans *La morale et la science des mœurs*, qu'il place sous le patronage scientifique de M. Durkheim, proclamé chef d'école (p. 14, note 1 et p. 117), cite également l'*Einleitung* de M. Simmel et s'en inspire (pp. 20 et 64). — Quant à Lazarus — auquel M. Bouglé a, dans le même livre, consacré aussi une étude — et à Steinthal, M. Durkheim connaît certainement leur existence, puisqu'il fait mention d'eux [4]) ; et l'on trouvera sans doute d'une réserve excessive que nous nous soyons contenté [5]) de signaler la ressemblance entre des extraits, cités par nous, de Lazarus et Steinthal et des passages de M. Durkheim qui ont toute l'apparence d'une traduction.

* * *

Or M. Durkheim redoute que les lecteurs de notre étude n'en aient reçu l'impression qu'il a cherché à déguiser ses emprunts : il donne la preuve du souci qu'il a au contraire de nommer ses auteurs, en rappelant que dans une note il renvoie à un ouvrage de M. Wundt ; et il se plaint de ce que nous reproduisions le texte emprunté, sans relater qu'il y est fait référence.

Etudiant l'œuvre et ne jugeant pas l'ouvrier, nous nous sommes borné à déterminer l'origine des idées amalgamées dans le système

1) Revue philosophique, t. XIX et t. XXIV.

2) « La morale — disait M. Durkheim dans la leçon d'ouverture de son *Cours de science sociale* — est de toutes les parties de la sociologie celle qui nous attire de préférence. Seulement nous essayerons de la traiter scientifiquement. Le seul moyen de mettre fin à l'antagonisme entre la science et la morale, c'est de faire de la morale elle-même une science. »

3) Cette étude de M. Bouglé sur la science de la morale d'après Simmel avait déjà paru dans la Revue de métaphysique et de morale en 1894 (t. II, p. 329).

4) E. Durkheim, *Cours de science sociale, Leçon d'ouverture*, dans Revue Internationale de l'enseignement, t. XV, p. 42.

5) Revue Néo-Scolastique, août 1907, p. 370, note 1.

de M. Durkheim. Le scrupule ou la négligence de l'auteur à renseigner la provenance de ces idées est un point resté en dehors de notre préoccupation ; cette question relève de la déontologie du publiciste. Voici cependant que M. Durkheim la soulève et, par sa lettre, nous provoque à l'examiner ; car s'il a le droit de souhaiter que notre étude ne trompe pas, fût-ce involontairement, le public sur sa probité d'écrivain, il nous est permis de désirer que sa lettre ne vienne pas non plus, contre son gré, égarer l'opinion sur la correction de nos procédés.

Si nous avions eu à édifier nos lecteurs sur la fidélité de M. Durkheim à reconnaître ses emprunts — et nous venons de dire que tel n'était pas l'objet de notre travail — nous aurions certes dû signaler qu'il lui est arrivé quelque part de faire, insuffisamment d'ailleurs [1]), mention d'un ouvrage de M. Wundt. Mais alors aussi nous aurions dû révéler la vérité entière, sur laquelle la lettre de M. Durkheim pourrait faire illusion ; c'est à savoir que, s'il lui advient d'indiquer les auteurs dont il s'écarte, il a l'habitude de ne pas nommer ceux qu'il suit. De ceci nous ne pouvons donner aucune preuve positive, puisqu'il s'agit d'omission. Mais qu'on parcoure ses publications, depuis son premier travail personnel important *De la division du travail social* (1893) jusqu'aux études les plus récentes, on constatera la lacune que nous relevons. Ceci ne veut pas dire qu'il a cherché à déguiser : nous ne nous prononçons pas sur ses intentions, qu'il ignore peut-être lui-même [2]). La seule chose que nous affirmons, c'est qu'en fait les matériaux allemands entrés dans sa construction n'y portent pas leur marque de fabrique.

* * *

M. Durkheim s'émeut d'un passage dans lequel nous disons que certaines de ses vues, dont nous prouvons l'origine allemande, passent en France pour lui être propres. Soulevant de nouveau

1) Voici exactement le texte de la note dont M. Durkheim se prévaut : « Le schéma de cette argumentation est emprunté à l'*Eth.* de Wundt » (Bulletin de la Société française de Philosophie, tome VI, p. 127). — L'*Ethik* de M. Wundt (édition de 1903) comprend deux volumes, l'un de 523, l'autre de 409 pages. La référence de M. Durkheim n'est certes pas pour faciliter une recherche ou un contrôle.

2) N'est-ce pas lui qui a écrit : « Alors qu'il s'agit simplement de nos démarches privées, nous savons bien mal les mobiles relativement simples qui nous guident ; nous nous croyons désintéressés alors que nous agissons en égoïstes, nous croyons obéir à la haine alors que nous cédons à l'amour, à la raison alors que nous sommes les esclaves de préjugés irraisonnés... » (*Les Règles de la méthode sociologique*, préface de la seconde édition, p. XIII).

ici une question demeurée étrangère à notre investigation, il laisse entendre qu'en disant cela nous l'avons représenté, — involontairement peut-être, mais assurément à tort penseront les lecteurs de sa lettre, — comme ayant abusé ses compatriotes.

La vérité, en ce qui nous concerne, est que nous avons simplement constaté un fait — l'existence d'une opinion — sans en rechercher l'auteur responsable.

La vérité, en ce qui concerne M. Durkheim, puisqu'il nous faut la faire connaître, est celle-ci. Les vues dont il s'agit, sont principalement sa conception de l'objet et de la méthode de la Sociologie dont il a fait un exposé systématique dans les *Règles de la méthode sociologique*. Or à aucun endroit de ce livre, M. Durkheim ne fait la moindre mention de ses inspirateurs allemands : aucun d'eux n'est cité nulle part ; — dans l'Introduction il affirme que la seule étude « originale et importante » sur la matière est un chapitre de Comte, affirmation qui provoqua cette réflexion de M. Ch. Andler : « M. Durkheim fait preuve là d'une grande faculté de mépris. Mais il ne peut se piquer d'exactitude bibliographique » [1]) ; — si Comte apparaît dans l'ouvrage, c'est non pour être invoqué mais pour être critiqué (pp. 25, 96, 111, 121, 134, 145); — le lecteur est averti, au surplus, que les *Règles* sont le résumé de la pratique personnelle de M. Durkheim (p. 5) ; — enfin M. Durkheim ne lui laisse pas ignorer que, lors de la publication du livre, « les idées courantes furent comme déconcertées » (préface de la seconde édition, p. IX).

La vérité est encore que dans une histoire sommaire de la sociologie — publiée dans la REVUE POLITIQUE ET LITTÉRAIRE (REVUE BLEUE), n^{os} du 19 et du 26 mai 1900 — M. Durkheim proclame que la sociologie a pris naissance en France au cours du XIXe siècle et qu'elle est restée une science essentiellement française (p. 609). Il s'attribue le mérite d'avoir ouvert pour la sociologie l'ère de la spécialité et d'en avoir formulé la méthode, celle-ci étant encore une fois présentée comme le résumé de sa pratique personnelle (p. 649). De ce qu'il doit aux Allemands, nulle mention. La « faculté de mépris » dont parlait M. Andler, s'exerce à leur endroit par le silence, obstiné et profond ; à l'égard des Français, elle se traduit par le dédain avoué : l'œuvre de Tarde, par exemple, « constitue une sorte de réaction scientifique » (p. 650) ; Letourneau et Lapouge ne sont pas mieux traités ; de Le Play, inutile

1) Ch. Andler, *Sociologie et démocratie* (Revue de métaphysique et de morale, t. IV, p. 243, note 1). Paris, 1896.

de parler, parce qu' « il a pour postulat fondamental un préjugé religieux. Une doctrine qui prend pour axiome la supériorité du Pentateuque, n'a rien de la science » (p. 651, note 1).

Après cela si les vues sociologiques de M. Durkheim ne passaient pas en France pour lui être propres, ce ne serait pas de sa faute. Il n'a pas à se reprocher d'avoir négligé quoi que ce soit pour s'assurer un renom d'originalité scientifique.

* * *

En disant qu'il a compris le parti que la sociologie pouvait tirer des travaux allemands, M. Durkheim confirme ce que nous avons écrit (Revue néo-scolastique, août 1907, p. 539). Mais il s'abuse en pensant que c'est lui qui a, en 1887, fait connaître *tous* ces travaux en France.

Faut-il lui rappeler ou lui apprendre que, dès 1876, M. Ribot [1]) a présenté au public français Lazarus et Steinthal, les fondateurs de la *Völkerpsychologie*, — que, dans l'Introduction à la deuxième édition des *Sociétés animales* (1878), M. Espinas consacre une note (p. 157) au *Bau und Leben des socialen Körpers* de Schaeffle et qu'il en reparle dans les *Etudes sociologiques en France* (Revue philosophique, t. XIV, p. 551, 1882), — que M. Fouillée discute la thèse de l'organisme social de Schaeffle dans la *Science sociale contemporaine* (1880), — que depuis 1874, dans de nombreux articles, les rédacteurs du *Journal des économistes* étudiaient, de leur point de vue, les socialistes de la chaire ? [2]).

* * *

La rédaction de la Revue néo-scolastique a prié M. Durkheim de ne pas se contenter d'une affirmation vague mais de préciser sa pensée dans une lettre complémentaire, en indiquant les erreurs qu'il dit, dans son post-scriptum, avoir découvertes dans notre étude.

S. Deploige.

Louvain, le 24 octobre 1907.

1) Th. Ribot, *La psychologie ethnographique en Allemagne* (Revue philosophique, t. II, p. 596).

2) Par exemple : M. Block, *Le 2me Congrès d'Eisenach, tenu par les économistes autoritaires*, 1874. — M. Block, *La nouvelle école autoritaire ou les socialistes en chaire*, 1876. — H. Dameth, *Les nouvelles doctrines économiques désignées sous le titre de Socialisme de la chaire*, 1877. — M. Block, *La quintessence du socialisme de la chaire*, 1878. — H. Passy, *Le socialisme de la chaire*, 1879. — M. Block, *Une nouvelle définition de l'économie politique, à propos de l'ouvrage de M. Schaeffle*, 1882.

DEUXIÈME LETTRE DE M. DURKHEIM.

Paris, le 8 novembre 1907.

Monsieur,

Voici, à titre d'exemples, quelques-unes des erreurs que contient l'article de M. Deploige.

1° Page 355, votre collaborateur déclare qu'une idée, que j'ai développée dans une conférence faite à l'Ecole des Hautes Études sociales, a été empruntée à l'*Einleitung in die Moralwissenschaft* de Simmel, livre, ajoute M. Deploige, « à peine connu en France en dehors de l'entourage de M. Durkheim ». — M. Deploige s'est trompé ; je n'ai jamais lu l'*Einleitung* de Simmel ; je ne connais de cet auteur que son *Arbeitsteilung* et sa *Philosophie des Geldes*.

2° Je suis représenté à plusieurs reprises comme étant allé en Allemagne suivre l'enseignement de M. Wagner et Schmoller ; et je serais revenu de ce voyage tout imprégné de leurs idées et tout transformé par leur influence.

Or, pendant le semestre que j'ai passé en Allemagne, je n'ai vu ni entendu Schmoller non plus que Wagner ; et je n'ai jamais cherché à suivre leur enseignement, ni même à avoir avec eux des relations personnelles, bien que je sois resté quelque temps à Berlin.

J'ajoute que je n'ai qu'une sympathie des plus modérées pour l'œuvre de Wagner ; et quant à Schmoller, de tous ses livres je n'ai étudié avec soin et intérêt que la brochure intitulée *Einige Grundfragen der Rechts- und Volkswirtschaftslehre.*

3° Rien de plus inexact que d'attribuer à l'influence de Schaeffle la conception que M. Deploige appelle le réalisme social. Elle m'est venue en droite ligne de Comte, de Spencer et de M. Espinas que j'ai connus bien avant de connaître Schaeffle. M. Deploige laisse entendre, il est vrai, que si on la trouve chez M. Espinas, c'est qu'il était « très informé de la littérature sociologique allemande ». Je crois ne commettre aucune indiscrétion en faisant savoir à M. Deploige que M. Espinas n'a appris l'allemand que tardivement ; en tout cas, il est certain qu'il ignorait Schaeffle quand il fit ses *Sociétés animales.* La note où il est question de l'auteur allemand a été ajoutée à la seconde édition de ce livre.

4° Ce serait à M. Wundt que j'aurais emprunté la distinction que j'ai essayé d'établir entre la sociologie et la psychologie. Qu'il y ait chez Wundt une tendance dans ce sens, mêlée d'ailleurs

à des tendances contraires, c'est ce que je ne conteste pas. Mais l'idée me venait d'ailleurs.

Je la dois d'abord à mon maître, M. Boutroux, qui, à l'École normale supérieure, nous répétait souvent que chaque science doit s'expliquer par « des principes propres » comme dit Aristote, la psychologie par des principes psychologiques, la biologie par des principes biologiques. Très pénétré de cette idée, je l'appliquai à la sociologie. Je fus confirmé dans cette méthode par la lecture de Comte, puisque, pour ce dernier, la sociologie est irréductible à la biologie (et par suite à la psychologie), tout comme la biologie est irréductible aux sciences physico-chimiques. Quand je lus l'*Ethik* de Wundt, j'étais depuis longtemps orienté dans cette direction.

3° A la page 343, note 1, il est dit que j'aurais trouvé chez Wundt l'idée que la religion est la matrice des idées morales, juridiques etc. C'est en 1887 que je lus Wundt : or c'est seulement en 1895 que j'eus le sentiment net du rôle capital joué par la religion dans la vie sociale. C'est en cette année que, pour la première fois, je trouvai le moyen d'aborder sociologiquement l'étude de la religion. Ce fut pour moi une révélation. Ce cours de 1895 marque une ligne de démarcation dans le développement de ma pensée, si bien que toutes mes recherches antérieures durent être reprises à nouveaux frais pour être mises en harmonie avec ces vues nouvelles. L'*Ethik* de Wundt, lue huit ans auparavant, n'était pour rien dans ce changement d'orientation. Il était dû tout entier aux études d'histoire religieuse que je venais d'entreprendre et notamment à la lecture des travaux de Robertson Smith et de son école.

Je pourrais citer d'autres exemples d'erreurs ou d'inexactitudes. Certes je ne revendique nullement je ne sais quelle impossible originalité. Je suis bien convaincu que mes idées ont leurs racines dans celles de mes devanciers : et c'est même pour cela que j'ai quelque confiance dans leur fécondité. Mais leurs origines sont tout autres que ne le pense M. Deploige. Au fond, j'ai plutôt de l'éloignement pour le socialisme de la chaire qui lui-même n'a aucune sympathie pour la sociologie dont il nie le principe. Il est donc paradoxal de soutenir que j'en suis dérivé. Je dois certes à l'Allemagne, mais je dois beaucoup plus à ses historiens qu'à ses économistes, et, ce dont M. Deploige ne paraît pas se douter, je dois au moins autant à l'Angleterre. Mais cela ne fait pas que la sociologie nous soit venue soit de l'un soit de l'autre pays, car les

juristes et les économistes allemands ne sont guère moins étrangers à l'idée sociologique que les historiens anglais des religions. Mon but a été précisément de faire pénétrer cette idée dans ces disciplines d'où elle était absente et d'en faire ainsi des branches de la Sociologie.

Je ne songe pas à attribuer une trop grande importance à la question de savoir comment s'est formée ma pensée ; mais puisqu'elle a été traitée dans votre Revue, je ne doute pas que vous ne jugiez utile d'avertir vos lecteurs des erreurs commises, erreurs qui ne portent pas seulement sur le détail.

Veuillez agréer, je vous prie, l'assurance de mes sentiments distingués.

É. Durkheim.

RÉPONSE.

1° M. Durkheim commet une méprise — une erreur — et plusieurs oublis.

Une méprise : Nous n'avons point prétendu qu'il eût « lu » l'*Einleitung in die Moralwissenschaft* de M. Simmel. L'*Einleitung*, avons-nous dit, — faisant allusion au résumé que M. Bouglé en a donné dans un livre où il est beaucoup question de M. Durkheim, — l'*Einleitung* est connue dans l'entourage de M. Durkheim. Et celui-ci n'a pas en vérité eu besoin de la lire, pour en extraire le passage utilisé dans sa conférence, attendu que M. Bouglé, à la page 61 de son livre, donne la traduction de ce passage.

Une erreur : M. Simmel n'a publié aucun ouvrage sous le titre de *Arbeitsteilung*.

Des oublis : M. Durkheim ne connaît-il plus le mémoire de M. Simmel, *Comment les formes sociales se maintiennent*, publié en 1898 dans l'Année sociologique dont il est le directeur ? Ne connaît-il pas les études de M. Simmel qu'il a lui-même critiquées en 1903 dans un article de la Revue philosophique intitulé *Sociologie et sciences sociales*, à savoir : *Ueber sociale Differenzierung*, — *Le Problème de la sociologie*, — et *Superiority and subordination as subject-matter of Sociology ?* Ne connaît-il pas de M. Simmel : *Ueber räumliche Projectionen socialer Formen* et *The number of members as determining the sociological form of the Group*, — travaux qui sont, sous sa signature, analysés dans l'Année sociologique (VII, pp. 646 et 647) ?

2° Dans sa deuxième observation M. Durkheim ne fait qu'une méprise. Nous n'avons point dit qu'il eût suivi les cours de M. Wagner et de M. Schmoller : mais — et c'est l'exacte vérité — qu'il prit dans la *Grundlegung der politischen Oekonomie* de M. Wagner et dans *Ueber einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirtschaft* de M. Schmoller — livres analysés par lui, après son séjour en Allemagne, dans la REVUE PHILOSOPHIQUE (t. XXIV, p. 33) — des éléments de sa conception sociologique.

3° La troisième observation de M. Durkheim est pleine d'inexactitudes.

D'abord il nous a mal lu. Nous n'avons pas attribué la conception du réalisme social à l'influence du seul Schaeffle, mais à l'influence combinée et successive de M. Espinas, de Schaeffle, de M. Wagner, de M. Schmoller (REVUE NÉO-SCOLASTIQUE, août 1907, pp. 335 et suiv.).

M. Durkheim ensuite prétend procéder ici en droite ligne de Comte et de Spencer. Cela n'est pas soutenable.

Le réalisme social de M. Durkheim est énoncé par lui dans cette formule : « La société n'est pas une simple somme d'individus, mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres » [1]).

Cela ne ressemble pas à ce qu'ont dit Comte et Spencer.

« L'homme proprement dit n'est au fond, ainsi s'exprime Comte, qu'une pure abstraction ; il n'y a de réel que l'Humanité » [2]). Et par Humanité il entend « l'ensemble des êtres, passés, futurs et présents, qui concourent librement à perfectionner l'ordre universel » [3]).

Quant à Spencer, — pour affirmer qu'une société est une « entité » et non « un simple nom collectif » — il exige qu'il y ait « permanence de relations, conservation durant des générations et des siècles, d'un arrangement qui garde la même physionomie dans toute la région occupée par la société » [4]).

M. Durkheim au contraire s'exprime toujours en termes absolus : « Quand des hommes s'agrègent, dit-il, il se fait une combinaison chimique ; l'être collectif, produit de leur union, est une réalité d'un ordre nouveau ; car un tout n'est pas identique à la somme de ses parties ». — C'est la formule allemande — *Das Volk ist*

1) E. Durkheim, *Les règles de la methode sociologique*, p. 127.

2) Comte, *Cours*, 58e leçon, t. VI, p. 692. Cfr. *Système de politique positive*, t. I, p. 334.

3) Comte, *Syst. de polit. posit.*, t. IV, p. 30.

4) H. Spencer, *Principes de sociologie*, t. II, § 212.

keine blosse Summe von Individuen, aber ein reales Ganzes —, mais élevée à un degré supérieur d'abstraction, dans le cerveau d'un idéologue.

De qui, en définitive, l'action a-t-elle été ici décisive ?

Les influences contrôlables que M. Durkheim a subies sont, par ordre de date, d'abord celle de M. Espinas dont les travaux parurent en 1875, 1878 et 1882 et celle de Schaeffle dont M. Durkheim résuma le *Bau und Leben* dans la REVUE PHILOSOPHIQUE de janvier 1885; puis celle de M. Wagner et de M. Schmoller qu'il étudia en 1887 dans la même REVUE PHILOSOPHIQUE.

En supposant même que l'influence de Comte et de Spencer ait, comme M. Durkheim l'écrit dans sa lettre, précédé effectivement celle de M. Espinas et de Schaeffle, elle n'a pas été plus efficace que celle de ces derniers ; car à la fin de 1885, M. Durkheim n'était pas encore rallié au réalisme social, attendu qu'il soutint alors contre M. Gumplowicz qu' « il n'y a dans la société que des individus » (REVUE NÉO-SCOLASTIQUE, août 1907, p. 338). Ce seraient donc M. Wagner et M. Schmoller qui ont opéré sa conversion définitive.

4° La quatrième observation commence par une erreur et finit par une révélation, de conséquence grave.

L'erreur consiste à confondre une règle générale de sa méthode — que M. Durkheim prétend tenir de M. Boutroux et de Comte — avec une tendance spéciale — qu'il doit surtout à M. Wundt.

Cette tendance consiste à diminuer l'importance, dans l'évolution sociale, du rôle personnel des grands hommes, héros ou génies : à nier presque la causalité efficiente du facteur individuel dans la production des phénomènes collectifs [1]). Elle lui vient, nous l'avons montré [2]), principalement de M. Wundt, quoiqu'on la trouve aussi chez Comte.

La règle générale — que, dans sa lettre, il confond avec cette tendance particulière — est un des postulats fondamentaux de sa conception sociologique. Elle revient à dire qu'un fait social ne peut être expliqué que par un autre fait social : c'est dans la nature de la société, et non dans la nature humaine connue par la psychologie, que le sociologue doit chercher les causes des faits sociaux.

Cette règle, quand nous avons analysé la structure du système, nous est apparue comme une conséquence logique du postulat du

1) Voir Revue néo-scolastique, 1906, p. 149.
2) Revue néo-scolastique août 1907, p. 343.

réalisme social : Si les faits sociaux sont de nature spécifique, irréductibles aux phénomènes psychiques, ils ne peuvent s'expliquer par ces derniers ; la sociologie est donc une science distincte de la psychologie [1]).

Or voici que, dans sa lettre, M. Durkheim se réclame sur ce point de M. Boutroux et de Comte comme de ses premiers inspirateurs.

Ce que M. Boutroux disait, il y a vingt-cinq ans, à ses auditeurs de l'Ecole normale supérieure, je l'ignore. Je sais certes que dans sa thèse doctorale de 1874 sur *la contingence des lois de la nature*, il soutient qu'on peut distinguer dans l'univers plusieurs mondes, formant comme des étages superposés les uns aux autres : tels le monde physique, le monde vivant, le monde pensant. Je sais aussi que, sans parler d'ailleurs du monde social, il soutient l'irréductibilité des différents ordres : spécialement que les lois physiques et chimiques ne suffisent pas à expliquer les phénomènes physiologiques et qu'il ne faut pas demander à la physiologie l'explication des phénomènes psychologiques. Mais M. Durkheim n'ayant pas, dans ses *Règles de la méthode*, fait honneur à M. Boutroux des suggestions qu'il lui doit, je n'aurais pu avancer, sinon sans preuve, qu'il s'inspire de lui.

Quant à Comte, il est très exact que par endroits il soutient expressément l'irréductibilité de la sociologie à la biologie ou psychologie. Dans ce passage, par exemple : « Quelle que soit l'importance de telles indications (fournies par la biologie à la sociologie), on ne peut se dissimuler que les philosophes biologistes les ont presque toujours conçues d'une manière vicieusement exagérée, qui tendrait à faire entièrement disparaître la sociologie comme science directe et distincte, en la réduisant à n'être plus qu'un simple corollaire final de la science de l'homme, abstraction faite de toute observation historique proprement dite. Cette grande aberration philosophique, si elle pouvait prévaloir, empêcherait, de toute nécessité, l'indispensable essor de la science sociale... Le phénomène principal de la sociologie, celui qui établit avec la plus haute évidence son originalité scientifique, c'est-à-dire l'influence graduelle et continue des générations les unes sur les autres, se trouverait méconnu » [2]). Ailleurs Comte flétrit, du nom de « matérialisme », « la disposition constante des plus éminents biologistes à concevoir la science sociale comme un simple corollaire ou appendice de la leur » [3]).

1) Revue néo-scolastique, 1906, pp. 56 et 148.
2) A. Comte, *Cours de philosophie positive*, t. IV, p. 482 ; 1839.
3) A. Comte, *Système de politique positive*, t. I, p. 51 ; cfr. p. 472 et t. III, p. 43.

Mais il était impossible de supposer que M. Durkheim connût ces vues de Comte, attendu qu'il le représente, au contraire, comme un partisan de la méthode psychologique (*Règles de la méthode sociologique*, pp. 120 et suiv.). Le lecteur de M. Durkheim, qui n'est pas autrement averti, garde l'impression que, pour Comte, « les lois sociologiques ne peuvent être qu'un corollaire des lois plus générales de la psychologie, et que l'explication suprême de la vie collective consiste à faire voir comment elle découle de la nature humaine en général », — « ces termes, affirme M. Durkheim, étant à peu près textuellement ceux dont se sert Auguste Comte pour caractériser sa méthode ». « Une telle méthode, ajoute M. Durkheim, n'est applicable aux phénomènes sociologiques qu'à condition de les dénaturer. » Et il y oppose, comme une nouveauté, sa méthode personnelle, la méthode « sociologique ».

La vérité en ce qui concerne Comte est, comme M. Defourny l'a établi dans son livre très consciencieux [1]), qu'il y a eu du flottement dans la pensée du fondateur de la sociologie. Comte n'a pas toujours été également persuadé de l'irréductibilité des différents ordres de phénomènes. « La perfection du système positif, dit-il au début du *Cours*, vers laquelle il tend sans cesse, quoiqu'il soit très probable qu'il ne doive jamais l'atteindre, serait de pouvoir se représenter tous les divers phénomènes observables comme des cas particuliers d'un seul fait général, tel que celui de la gravitation par exemple » [2]). Mais bientôt il « considère ces entreprises d'explication universelle de tous les phénomènes par une loi unique comme éminemment chimériques, les moyens de l'esprit humain étant trop faibles et l'univers trop compliqué » [3]).

La vérité en ce qui concerne M. Durkheim et que sa lettre nous révèle, est qu'avant d'écrire ses *Règles de la méthode*, il connaissait le sentiment de Comte sur l'irréductibilité de la sociologie à la psychologie. Mais alors — c'est la conséquence de sa révélation — le portrait qu'il fait de Comte, dans ses *Règles*, est, de son aveu, une caricature préméditée.

5° La cinquième observation ne fait que confirmer une remarque que nous avions incidemment faite ; à savoir : une idée de M. Wundt, relevée par M. Durkheim quand il résuma l'*Ethik* en 1887 [4]), se

1) M. Defourny, *La sociologie positiviste*, p. 242. Paris-Louvain, 1902. — Cfr. du même auteur : *Le rôle de la sociologie dans le positivisme*, p. 11. Louvain, 1903.

2) *Cours*, t. I, p. 5.

3) *Ibid.*, p. 51 ; cfr. t. VI, p. 703, et *Discours sur l'esprit positif*, p. 23 ; 1844.

4) Revue philosophique, t. XXIV, p. 119.

retrouve, sous sa signature et sans qu'il en fasse honneur à personne, dans l'Année sociologique, t. II, p. iv.

Le fait que cette suggestion de M. Wundt est demeurée, pendant huit ans, à l'état de virtualité, dans les régions obscures de la subconscience, et qu'elle a émergé seulement au clair soleil de la conscience après l'intervention de M. Smith, — ce fait peut être utile pour documenter le psychologue qui ferait une étude de la mentalité de M. Durkheim. Mais il est insignifiant à notre point de vue. D'abord parce que notre recherche se préoccupe de la formation du système considéré objectivement et non de la germination des idées dans le cerveau de l'auteur. Ensuite parce que cette recherche est limitée à la conception sociologique de M. Durkheim dont elle envisage surtout la méthode. — Quand M. Durkheim aura livré à la publicité ses travaux d'histoire religieuse, celui qui en entreprendra l'examen, fera peut-être bien au surplus d'instituer des rapprochements non seulement avec les études de R. Smith, mais encore avec celles de Jevons, de Tylor, de Lang, de Frazer, de Hartland.

*
* *

M. Durkheim ne laisse pas de glisser encore une inexactitude dans la conclusion de sa lettre, si toutefois il entend dire que nous l'avons dénoncé comme un adhérent du socialisme de la chaire.

Nous avons noté, rien de plus rien de moins, et prouvé que M. Durkheim a repris à des économistes allemands, auxquels on a donné ce nom de socialistes de la chaire, certaines vues particulières.

Nous n'avons représenté M. Durkheim ni comme rallié à leur méthode scientifique, ni comme partisan de leur politique sociale.

Qu'au surplus M. Durkheim ait, à présent, plutôt de l'éloignement pour le socialisme de la chaire, c'est de l'ingratitude. Jadis il l'eut en estime [1]).

Que le socialisme de la chaire n'ait aucune sympathie pour « la sociologie », c'est moins étonnant, si l'on songe à ce que certaines conceptions, empruntées au socialisme de la chaire, sont devenues sous prétexte de sociologie [2]).

*
* *

1) *La science positive de la morale en Allemagne*, p. 34. *Cours de science sociale*, leçon d'ouverture, p. 39.

2) Voir le chapitre V de notre étude dans la Revue néo-scolastique, août 1907, pp. 380 et suiv.

Les critiques de M. Durkheim laissent intacte la conclusion de notre chapitre IV. Après comme avant son intervention et jusqu'à preuve du contraire, il reste qu'il y a dans sa construction sociologique quelques pierres de France et beaucoup de briques allemandes. Nous venons de devoir dire que celles-ci ne sont pas, dans l'édifice, des matériaux apparents ; mais déjà nos lecteurs n'en ignoraient plus la provenance.

Si M. Durkheim a eu le dessein de nous éclairer sur la genèse de ses idées, nous le remercions de sa bonne intention.

Malheureusement la plupart des renseignements qu'il a l'obligeance de nous fournir, — outre qu'ils souffrent du voisinage compromettant des nombreuses erreurs relevées dans notre réponse — ne constituent aucune contribution utile au travail que nous avions entrepris. A quoi nous sert, par exemple, de savoir que M. Durkheim n'a pas cherché à entrer en relations avec M. Schmoller? — qu'il n'a plus pour l'œuvre de M. Wagner qu'une sympathie modérée ? — qu'une suggestion de M. Wundt a sommeillé pendant huit ans dans son cerveau ? A quoi sert de savoir que M. Espinas, chargé depuis une douzaine d'années d'enseigner en Sorbonne l'histoire de l'économie sociale, n'a appris l'allemand que tardivement ? — Ces menus faits peuvent avoir une valeur documentaire pour l'histoire anecdotique d'une personnalité. Ils n'en ont guère pour une étude objective sur la formation d'un système d'idées.

De ce que nous relevions dans sa prétendue sociologie française la présence d'un copieux apport germanique, M. Durkheim s'est ému. Pourtant il n'entrait de notre part dans cette constatation nulle pensée de blâme. Et si nous avions tout aussi bien suivi l'infiltration de certaines théories françaises en Allemagne au XVIIIe siècle, M. Durkheim fût assurément demeuré impassible devant notre démonstration.

Sa méprise profonde est de n'avoir pas su se détacher de son œuvre, pour la considérer avec nous « du dehors », froidement, « comme une chose ».

Il donne ainsi au moins un exemple à l'appui d'une opinion, partagée par son entourage et qui a d'ailleurs exactement la valeur d'un préjugé ou d'une vue subjective. « En sociologie, dit-il, le sentiment se met souvent de la partie. Nous nous passionnons pour nos croyances religieuses, pour nos pratiques morales. Les idées que nous nous en faisons nous tiennent à cœur, ne supportent pas la contradiction, ne tolèrent même pas l'examen scientifique » [1]).

1) *Règles de la méthode sociologique*, p. 41.

« Le croyant, dit-il ailleurs, ne peut pas ne pas répugner à l'idée que l'homme soit étudié comme un être naturel analogue aux autres, et les faits moraux comme les faits de la nature » [1].

Ce qui advient à M. Durkheim fait penser que l'homme croit toujours en quelque chose. Si ce n'est plus en Jehovah, c'est en lui-même ou en son œuvre...

Simon Deploige.

Louvain, le 12 novembre 1907.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

— Proceedings of the Aristotelian Society. N. S. vol. VII, 1906-1907. Williams and Norgate, 1907.

J. Th. Beysens. — Theodicee of natuurlijke Godsleer. 1ste deel : Gods bestaan. Amsterdam, Van Langenhuysen.

D. Juan Solanas. — Lo de Francia. Deux conférences. Barcelona, Miguel, 1906.

J. A. Chollet. — Le modernisme dans la Religion. — Les idées religieuses de M. Brunetière. 2 vol. Paris, Lethielleux.

Jos. Schrijvers. — Les trois grandes écoles d'économie politique. Roulers, De Meester, 1907.

Dr N. Peters. — De Roomsch-Katholieke Kerk en de Bijbelcritiek, vertaald uit het duitsch door Aug. Bruynseels. Brussel, Dewit, 1907.

Lasplasas. — Mi concepto del mundo. Libro I : del Hombre. Barcelona, Arolas, 1907.

L. Habrich. — Leven en Ziel. Twee voordrachten, uit het duitsch vertaald door G. Siméons. Brugge, Van de Vyvere-Petit, 1907.

G. Ballerini. — Il principio di causalità e l'esistenza di Dio di fronte alla scienza moderna. 2a ed. Firenze, libreria Fiorentina, 1908.

A. Gemelli. — Del valore dell' esperimento in psicologia. Monza, Artigianelli, 1907.

Dr Jos. Reiners. — Der aristotelische Realismus in der Fruhscholastik. Aachen, Schweitzer, 1907.

1) *Division du travail*, 2e éd., p. 270.

L. M. Billia. — L'idéalisme n'est-il pas chrétien? Extrait de la Revue de philosophie.

J. Aguilar Zimenez. — La crisis de la constitución del derecho de propiedad en la sociedad contemporanea. Madrid, 1907.

Jos. Schrijvers. — Manuel d'économie politique. Roulers, De Meester, 1907.

Em. Prüm. — Le péril social et la Sainte Eucharistie. — La succession au trône dans le Grand-Duché de Luxembourg (Deux discours).

Aug. Brasseur. — La psychologie de la force. Alcan, 1907.

M. Lepin. — L'origine du quatrième Evangile. 2e éd. Letouzey, 1907.

M. Solana. — La verdad transcendental según la filosofia scolastica. Santander, Oria, 1907.

A. Gardeil. — La crédibilité et l'apologétique. Lecoffre, 1908.

L. Labauche. — Leçons de théologie dogmatique. Bloud, 1908.

Dr Hastings Rashdall. — Nicholas de Ultricuria : A medieval Hume (Extrait des Proceedings of the Aristotelian Society, 1907).

J. V. de Groot, O. P. — Het Leven van den h. Thomas van Aquino. Tweede geheel herziene druk. Utrecht, Van Rossum, 1907.

Dr Georg Grunwald. — Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Münster, 1907 (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, VI, 3).

Dr Paul Gaucher. — Le signe infaillible de l'état de grâce. 1907.

C. Alibert. — Méthode pédagogique spécialement applicable à la philosophie. Beauchesne, 1907.

Dr J. A. Molinié. — Analytique de l'esprit humain. Vigot, 1907.

A. Bros. — La religion des peuples non civilisés. Lethielleux, 1907.

Jos. Fabre. — La pensée moderne de Luther à Leibniz. Alcan, 1907.

15 novembre 1907.

TABLE DES MATIÈRES POUR L'ANNÉE 1907.

Mélanges et Documents.

Bulletins bibliographiques.

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

Correspondance.

...blication trimestrielle

Ce fascicule a été publié le 20 novembre 1907.

BIBLIOGRAPHIA PHILOSOPHICA

OU

SOMMAIRE IDÉOLOGIQUE

DES OUVRAGES ET REVUES DE PHILOSOPHIE

publié trimestriellement par l'Institut supérieur de Philosophie.

TREIZIÈME ANNÉE | FASCICULE I.

1. Philosophie en général.

1(01) BAX, E. B. The roots of reality, being suggestions for a philosophical reconstruction. London, Grant Richards, 07.

1(01) DILTHEY, W. Das Wesen der Philosophie. *Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung u. ihre Ziele*, hrsg. von Prof. Paul Hinneberg, Tl. I, Abt. VI : System. Phil. Leipzig, Teubner, 07.

1(01) FISCHER, E. Ueberphilosophie. Berlin, Paetel, 07.

1(01) MILLIOUD, M. De la nature des problèmes philosophiques. *R. th. ph.*, juil. 07.

1(01) PATTESSON, Seth Pringle. The philosophical Radicals. Edinburgh, Blackwood, 07.

1(01) PAULSEN, Fried. Die Zukunftsaufgaben der Philosophie. *Die Kultur der Gegenwart* (Prof. Hinneberg). Tl. I, Abt. VI : System. Phil. Leipzig, Teubner, 07.

1(01) RAGEOT. Les savants et la philosophie. Paris, Alcan, 07.

1(01) RICHTER, R. Einführung in die Philosophie. S. : Aus in Wiss. I, 07.

1(01) WARRAIN, F. Sur un essai de synthèse philosophique. *R. de ph.*, oct., nov. 07.

1(01) WINDELBAND, W. Praeludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. 3. Aufl. Tübingen, Mohr, 07.

1(01) WUNDT, W. System der Philosophie. 3. Aufl. Leipzig, Engelmann, 07.

1(01):612 GRASSET. Introduction physiologique à l'étude de la philosophie. Paris, Alcan, 07.

1(02) HERMANN, E. Grundriss der Philosophie für Anfänger. 2. Aufl. Cöthen, Schulze, 07.

1(02) LEHMANN, R. Lehrbuch der philos. Propaedeutik. 2. Aufl. Berlin, Reuther u. Reichard, 07.

1(02) Systematische Philosophie. *Die Kultur der Gegenwart.* I, 6, hersg. von Prof. Hinneberg. Berlin, Teubner, 07.

1(03) Kirchner. Wörterbuch der philosophische Grundbegriffe, neubearbeitet von Michaelis. Leipzig, Dürr, 07.
1(04) Wang Ch'ung. Lun-Hèng. Part. I : Philosophical essays. Leipzig, Harrassowitz, 07.
1(08) Siebert, B. Ethische, religiöse und politische Abhandlungen. Dresden, Pierson, 07.
1(08) Sortais, G. Études philosophiques et sociales. Paris, Lethielleux, 07.
1(09) Bertling, O. Geschichte der alten Philosophie als Weg der Erfahrung der Kausalität. Leipzig, Klinkhardt, 07.
1(09) Ewald, Osk. Die deutsche Philosophie im Jahre 1906. *Kantst.*, XII, 3 u. 4, 07.
1(09) Fabre, Jos. La pensée moderne (de Luther à Leibniz). Paris, Alcan, 07.
1(09) Leclère, Albert. La philosophie au moyen âge. *Arch. G. Ph.*, XIV, 1, 07.
1(09) Lindsay, James. The philosophy of Spain. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 4, 07.
1(09) Morrison, J. New ideas in India during the nineteenth Century. London, Macmillan, 07.
1(09) Prost, Jos. La philosophie à l'Académie protestante de Saumur. Paris, Paulin, 07.
1(09) Sterling, Stef. Die pölnische Philosophie der Gegenwart. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 3, 07.
1(09) Wheeler. Hundred Century Philosophy. Boston, West, 07.
1(09) Wilbois, J. La pensée catholique en France au commencement du xxe siècle. *R. mét. mor.*, mai, juil. 07.
1(09) Zeller, E. Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. 8. Aufl. Leipzig, Reisland, 07.

11 et 12. Métaphysique et Cosmologie.

11(01) Moisant, Xav. Dieu. L'expérience en métaphysique. Paris, Rivière, 07.
11(08) Wundt, Wilh. Metaphysik. *Die Kultur der Gegenwart* (Prof. Hinneberg), Tl. I, Abt. VI : System. Phil. Leipzig, Teubner, 07.
111,1 Alliston, N. The case of existence. London, Paul, 07.
111,1 Hollands, Dr Edm. H. Possibility and reality. *Ph. R.*, nov. 07.
111,1 Pearson, N. Some problems of existence. London, Arnold, 07.
111,2 Saitschick, E. Quid est veritas? Ein Buch über die Probleme des Daseins. Berlin, Hoffmann, 07.
111,2 Moisant, X. Le problème du mal. *R. de ph.*, nov. 07.
111,3 Gutberlet, C. Die Substanz als Bewegungsmelodie. *Ph. Jahrb.*, XX, 4, 07.
111,5 Hoefler, Al. Die unabhängigen Realitäten. *Kantst.*, XII. 3 u. 4, 07.
113 Arrhenius, Svante. Das Werden der Welten. Aus dem Schwedischen übersetzt von L. Bamberger. Leipzig, *Akadem. Verlag*, 07.
113 Charaux, C. C. Esprit et matière. *R. de ph.*, sept. 07.
113 Haas, Arth. Erich. Die Physik und das kosmologische Problem. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 4, 07.

113 Lasplasas. Mio concepto del mundo. Vol. I.
113 Lassberg, C. Der Weltorganismus. Dresden, Pierson, 07.
113 Ljungström, Osc. Entwicklungslehre. Entwurf einer neuen Weltanschauung. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 4, 07.
113 Norström, Vitalis. Naives und wissenschaftliches Weltbild *Arch. syst. Ph.*, XIII, 4, 07.
113 Reinke, J. Die Natur und Wir. Berlin, Paetel, 07.
113 Sanus, D[r]. Similismus. Grundriss einer neuen Weltanschauung. Dresden, Pierson, 07.
113 Sarlo. Che cosa è il mondo per le scienze naturali. *Cultura filos.*, I, 4, 07.
113 Thamiry, E. L'immanence et les raisons séminales. *R. sc. eccl. et Sc. c.*, juil., août 07.
113 Werner, O. Lebenszweck und Weltzweck oder die zwei Seinszustände. Leipzig, Haberland, 07.
113(08) Ostwald, Wilh. Naturphilosophie. *Die Kultur der Gegenwart* (Prof. Hinneberg). Tl. I, Abt. VI : System. Phil., Leipzig, Teubner, 07.
114 Geissler, Kurt. Die Dimensionen des Raumes und ihr Zusammenhang. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 3, 07.
114 Ubrich, G. Der Begriff des Raumes. Berlin, Weidmann, 07.
115 Samson-Himmelstjerna, H. Betrachtungen. Ewigkeit. Ueber Geistesfreiheit. Dorpat, Schledt, 07.
116 Duhem, P. Le mouvement absolu et le mouvement relatif. *R. de ph.*, sept., oct. 07.
116 Lemcke, B. De motu curvo. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 3, 07.
117 Campbell, P. A. A Non-Euclidean Theory of Matter and Electricity.
117 Gredt, Jos. Homogénéité ou hétérogénéité du mixte. *R. n.-s.*, août 07.
117 Le Bon, Gust. La naissance et l'évanouissement de la matière. *R. des Idées*, oct. 07.
118 : 15 Brasseur, Aug. La psychologie de la force. Paris, Alcan, 07.
119 Fullerton, G. Stuart. Realism and infinite divisibility. *Mind*, oct. 07.
119 Huntington, Edw. V. La Kontinuo, elementa teorio starigita sur la ideo de ordo, kun aldono pri transfinitoj nombroj, el la angla linguo tradukita de R. Bricard. Paris, Gauthier-Villars, 07.
122 Bertling, O. Geschichte der alten Philosophie als Weg der Kausalität. Leipzig, Klinkhardt, 07.
122 Meyer, H. Kausalität und Identität. *Ph. Jahrb.*, XX, 4, 07.
124 Frémont, G. Les principes ou essai sur le problème des destinées de l'homme. T. VIII. Paris, Bloud, 07.
124 Nuñez, Z. Martinez. La finalidad en la ciencia. Madrid. Jubera, 07.
124 Werner, O. Lebenszweck und Weltzweck oder die zwei Seinszustände. Leipzig, Haberland, 07.
125 Eller, G. Der Mensch und das Unendliche. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 3, 07.
125 Petroniewics. Die typischen Geometrien und das Unendliche. Heidelberg, Winter, 07.

13. Anthropologie.

13(01) Charaux, C. C. Esprit et matière. *R. de ph.*, sept. 07.

132 Perrier, Dr. Les obsessions dans les psychonévroses. Montpellier, Dupuy, 07.

133 Reghini, A. Il punto di vista dell' Occultismo. *Leonardo*, série III, 07.

133(09) Loumyer, G. Les sciences occultes au moyen âge. *Ann. ph. ch.*, nov. 07.

133,7 Fanciulli. Spiritismo e spiritualismo. *Cultura filos.*, I, 4, 07.

134 Lavrand, Dr H. La suggestion et les guérisons de Lourdes. Paris, Bloud, 07.

134 Michel, M. Lois de suggestion appliquées au costume militaire. *R. de l'hypnotisme*, juin, juil. et août 07.

134 Roch, Dr. Les prévisions de rencontre. *Arch. Ps.*, t. V.

134 von Betcherew, W. Signes objectifs de la suggestion pendant le sommeil hypnotique. *Arch. Ps.*, V.

135 Maeder, A. Essai d'interprétation de quelques rêves. *Arch. Ps.*, VI, 24, avril 07.

136,1 Thomas, Wil. I. The mind of women and the lower races. *Am. J. Sociology*, XII, 4, jan. 07.

136,3 Nuñez, Z. Martinez. La Herencia. Madrid, Jubera, 07.

136,6 Allara, Vinc. Sulla causa del cretinismo. Studio critico. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 3, 07.

136,7 Binet, A et Simon, Th. Les enfants anormaux. Paris, Colin, 07.

136,7 Cousinet, R. Le rôle de l'analogie dans les représentations du monde extérieur chez les enfants. *R. ph.*, août 07.

136,7 Stern, Clara und William. Die Kindersprache. Leipzig, Barth, 07.

136,8 Marie, A. et Meunier, R. Les vagabonds au point de vue psychologique. *R. des Idées*, juil. 07.

139 Binet, A. Cerveau et Pensée. *Arch. Ps.*, t. VI.

14. Systèmes philosophiques.

141 Gaillard de Champris, H. Sur quelques idéalistes. Essais de critique et de morale. Paris, Bloud, 07.

141 Kaestner, O. Sozialpädagogik und Neuidealismus. Leipzig, Jäh u. Schunke, 07.

141 Schmidt, J. Zur Wiedergeburt des Idealismus. Leipzig, Dürr, 07.

146 Ferri, Fel. Le illusioni psicologiche dei positivisti. *Riv. Rosminiana*, aprile, ottobre 07.

146(09) Klimke, F. Der deutsche Materialismusstreit im 19. Jahrhundert. S.: Broschüren in Wiss. I, 07.

149,1 Levi. La resurrezzione del nominalismo. *Cultura filos.*, I, 4, 07.

149,2 Montague, W. P. Contemporary realism and the problems of perception. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 14, july 07.

149,3 Le Leu, L. La mystique et ses attaches ontologiques. *An. ph. ch.*, août 07.

149,912 Rousset-Despierre, Fr. Hors du scepticisme : liberté et beauté. Paris, Alcan, 07.

149,914 Fanciulli. Spiritismo e spiritualismo. *Cultura filos.*, I, 4, 07.
149,915 Cérésole, P. Le parallélisme psycho-physiologique et la thèse de M. Bergson. *Arch. Ps.*, t. V.
149,915 Kann, Alb. Die Naturgeschichte der Moral und die Physik des Denkens. Der Idealismus eines Materialisten. Wien, Braumüller, 07.
149,915 Loewenthal, E. Wahrer Monismus und Schein Monismus. Berlin, Dreyer, 07.
149,915 Weiss, Bruno. Monismus. Monistenbund, Radikalismus und Christentum. Bremen, Winter, 07.
149,916 Delville, Jean. Le mystère de l'évolution ou de la généalogie de l'homme d'après la théosophie. Bruxelles, Lamertin, 05.
149,916 Galloway, G. The idea of development and its application to history. *Mind*, oct. 07.
149,916 Lameere. Aug. Le mécanisme de l'évolution. *R. Un. B.*, oct. 07.
149,916 Le Bon, Dr G. L'évolution des forces. Paris, Flammarion, 07.
149,916 Ljungström, Osc. Entwicklungslehre. Entwurf einer neuen Weltanschauung. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 4, 07.
149,916 Prins, Ad. L'évolution et la conception matérialiste de l'Univers. *R. Un. B.*, oct. 07.
149,916 Raffaele, F. Il concetto di specie in biologia : 1º Avanti e in Darwin. *Rivista di scienza*, sept. 07.
149,916 Rignano. Eug. La valeur synthétique du transformisme. *R. du Mois*, 10 juil. 07.
149,917 Le Bon, Dr G. L'évolution des forces. Paris, Flammarion, 07.
149,917 Ostwald, W. Zur modernen Energetik. *Rivista di scienza*, I, 1, 07.
149,917 Rey, A. L'énergétique et le mécanisme au point de vue des conditions de la connaissance. *R. ph.*, nov. 07. Un vol. in-16. Paris, Alcan, 07.
149,919 Reiner, Jos. Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik. Aachen, Schweitzer, 07.
149,928 Blondel, M. et Cuche, P. J. A propos de la philosophie de l'action. *R. de ph.*, nov. 07.
149,928 James, W. Pragmatism. London, Longmans, 07.
149,928 Landro, G. Per la filosofia dell' azione. Castello, 07.
149,928 Mentré, F. Note sur la valeur pragmatique du Pragmatisme. *R. de ph.*, juil. 07.
149,928 Perry, R. Barton. A review of pragmatism as a theory of knowledge. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 14, july 07.
149,928 Talbot, El. Bliss. The Philosophy of Fichte in its relation to pragmatism. *Ph. R.*, sept. 07.
149,931 Besse, Clém. Lettre de France. Pour l'intellectualisme *R. n.-s.*, août 07.
149,931 Dimnet, E. Newman et l'intellectualisme. *An. ph. ch.*, août 07.

15. Psychologie.

15(01) Dwelshauvers, G. Les méthodes de la psychologie M. Bergson et la méthode intuitive. *R. du Mois*, 10 sept. 07.

15(01) Eichberg, Th. Psychologische Probleme. Stuttgart. Strecker u. Schröder, 07.

15(01) Judd. Psychology, general introduction. New-York. Scribner, 07.

15(01) Judd. Yale psychologial Studies. I, n° 2. Baltimore. Strechert, 07.

15(01) Lipps. Psychologie und Aesthetik. *Arch. ges. Ps.*, IX, 2. u. 3. H., 07.

15(01) Piéron, H. Explication ou expression : Critique des théories psychologiques. *R. ph.*, sept. 07.

15(02) Höfler, A. Grundlehren der Logik und Psychologie. 2. Aufl. Leipzig, Freitag, 07.

15(02) Hugon, R. P Cursus philosophiae thomisticae. Vol. III : Biologia et Psychologia. Paris, Lethielleux, 07.

15(02) Mercier, Card. Psychologie. II. Bd. Das Verstandes- oder Vernunftleben. Aus dem Französischen übersetzt von L. Habrich. Kempten, Kösel, 07.

15(02) Wundt, W. Grundriss der Psychologie. 8. Aufl. Leipzig, Engelmann, 07.

15(08) Ebbinghaus, Herm. Psychologie. *Die Kultur d. Gegenwart* (Prof. Hinneberg). Tl. I, Abt. VI : System. Phil. Leipzig, Teubner, 07.

15(09) Du Rousseau, Ch. L. L'ancienne et la nouvelle psychologie. Bruxelles, Société belge de Librairie, 07.

151 Davies, A. Ernest. Suggestions toward a psychogenetic theory of mind. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 13, june 07.

151 Sinapius. Gott und Menschengeist. Leipzig, Verlag für Lebensreform, 07.

151 Switalski, B. W. Das Leben der Seele. Eine Einführung in die Psychologie. Braunsberg, Render, 07.

151,3 Nuel, J. C. La psychologie comparée est-elle légitimée ? *Arch. Ps.*, t. V.

151,5 Lobedank, E. Der Stammbaum der Seele. Halle, Marhold, 07.

151,56 Ostwald, W. Persönlichkeit und Unsterblichkeit. *An. der Naturphil.*, 12, IV, 07.

151,56 von Keyserling, H. Unsterblichkeit. München, Lehmann, 07.

152 Fullerton, G. Stuart. In what sense two persons perceive the same thing. *Ph. R.*, sept. 07.

152 Lipps, Th. Die Erscheinungen. Leipzig, Engelmann, 07.

152 Montague, W. P. Contemporary realism and the problems of perception. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 14, july 07.

152,1 Claparède. L'agrandissement et la proximité apparente de la lune à l'horizon. *Arch. Ps.*, t. V.

152,1 Grijns, G. Agrandissement apparent de la lune à l'horizon. *Arch. Ps.*, t. V.

152,1 Muller, A. Le problème du grossissement apparent des astres à l'horizon, considéré au point de vue méthodologique. *Arch. Ps.*, t. V.

152,1 Thorndike, Edw. L. On the function of visual images. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 12, june 07.

152,6 Truc, G. Les conséquences morales de l'effort. *R. ph.*, sept. 07.

153 BINET, A. Cerveau et Pensée. *Arch. Ps.*, t. VI.
153 : 612 DECROLY et DEGAND. Contribution critique à la mesure de l'intelligence par les tests de Binet et Simon. *Arch. Ps.*, t. VI.
153, 1 DÜRR, E. Die Lehre von der Aufmerksamkeit. Leipzig, Quelle u. Meyer, 07.
153,2 DROMARD, D[r]. De la plasticité dans l'association des idées. *R. ph.*, nov. 07.
153,2 WRESCHNER, Arth. Die Reproduktion und Assoziation von Vorstellungen. I. Tl. *Z. f. Ps. Ph.*, Leipzig, Barth, 07.
153,7 DE CLÉRAMBAULT, G. G. Ivresse psychique avec transformation de la personnalité, d'après le D[r] Paul Garnier. *An. médico-psychol.*, sept.-oct. 07.
153,7 HÉRILIER, E. La personnalité. *R. de ph.*, sept. 07.
153,7 HOFFMANN, A. Vom Bewusstsein. Leipzig, Heinsius, 07.
153,7 OESTERREICH. Die Entfremdung der Wahrnehmungswelt und die Depersonnalisation in der Psychothenie. Paris, Barth, 07.
153,7 OSTWALD, W. Persönlichkeit und Unsterblichkeit. *An. der Naturphil.*, 12, IV, 07.
153,7 PAULHAN, J. L'imitation dans l'idée du moi. *R. ph.*, sept. 07.
153,8 BAZAILLAS, A. Musique et inconscience. Paris, Alcan, 07.
153,8 BOIRAC, E. La cryptopsychie. *R. ph.*, août 07.
153,8 GELEY, D[r] Gust. L'être subconscient, essai de synthèse explicative des phénomènes obscurs de psychologie normale et anormale. 2[e] éd. Paris, Alcan, 07.
154 BAILEY, Thomas P. Snap Shot of a hunt for a lost name. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 13, june 07.
154 BELUGOU, L. Sur un cas de paramnésie. *R. ph.*, sept. 07.
154 DUGAS, L. La définition de la mémoire. *R. ph.*, oct. 07.
154 MAEDER. A propos des oublis, confusions, lapsus. *Arch. Ps.*, VI.
154 PICK, A. La confabulation et la localisation spéciales des souvenirs. *Arch. Ps.*, t. VI.
155 THORNDIKE, Edw. L. On the function of visual images. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 12, june 07.
157 NAHLOWSKY, J. Das Gefühlsleben in seinen wesentlichen Erscheinungen und Beziehungen. 3. Aufl. Leipzig, Veit, 07.
157 : 612 PIÉRON, H. La théorie des émotions et les données actuelles de la physiologie. *J. ps. n. p.*, sept.-oct., 07.
157,1 DOHRN, W. Die künstlerische Darstellung als Problem der Aesthetik. Hamburg, Voss, 07.
157,1 EISLER, Jul. Grundlegung der allgemeinen Aesthetik. Wien, Eisenstein, 08.
157,1 DROMARD, Gabriel. L'obsession impulsive et l'inspiration dans l'art. *R. des Idées*, juil. 07.
157,1 LIPPS. Psychologie und Aesthetik. *Arch. ges. Ps.*, IX, Bd., 2. u. 3. H., 07.
157,1 LIPPS, Th. Aesthetik. *Die Kultur der Gegenwart* (Prof. Hinneberg). Tl. I, Abt. VI : System. Phil. Leipzig, Teubner, 07.
157,1 MANTESANO, G. La genesi del sentimento estetico. *R. di Ps.*, mars-avril 07.
158 DROMARD, Gabriel. L'obsession impulsive et l'inspiration dans l'art. *R. des Idées*, juil. 07.
158,2 LAZARUS, M. Die Reize des Spiels. 2. Aufl. Berlin, Dümmler, 07.

158,2 Paulhan, J. L'imitation dans l'idée du moi. *R. ph.*, sept. 07.
158,3 Rouma. La parole et les troubles de la parole. Paris, Paulin, 07.
158,3 Stern, Clara und William. Die Kindersprache. Leipzig, Barth, 07.
159 Dugas, M. L. La volonté. *R. des Idées*, oct. 07.
159 Fontana, P. Cours de M. Bergson au Collège de France. Théories de la volonté. *R. de ph.*, juil., oct. 07.
159,1 Cunningham, G. W. Dr Ewer on the Freedom of the Will. *Ph. R.*, nov. 07.
159,1 Flourens, Em. La liberté de l'esprit humain. Paris, Garnier, 07.
159,1 Gutberlet, C. Die Willensfreiheit und ihre Gegner. 2. Aufl. Fuldaer Aktiendruckerei, 07.
159,1 Samson-Himmelstjerna, H. Betrachtungen. Ewigkeit, Ueber Geistesfreiheit. Dorpat, Schledt, 07.
159,1 Vas Ferreira, C. Los problemas de la Libertad. Montevideo, Marino, 07.
159,1 : 37 Vowinckel, Ernst. Determinismus in der Erziehung. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 4, 07.
159,1 : 612 Mairet. La responsabilité : étude psychophysiologique. Paris, Masson, 07.

16. Logique.

16(01) Schwarz, Ernst. Ontologie und Logik. Eine erkentnistheoretische Grundlegung. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 4, 07.
16(02) Höfler, A. Grundlehren der Logik und Psychologie. 2. Aufl. Leipzig, Freitag, 07.
16(02) Wundt, W. Logik. Bd. II. : Logik der exakten Wissenschaften. Stuttgart, Enke, 07.
16(08) Riehl, Alois. Logik und Erkenntnistheorie. *Die Kultur der Gegenwart* (Prof. Hinneberg). Tl. I, Abt. VI : System. Phil. Leipzig, Teubner, 07.
16(09) Turner, Wil. Mnemonic Verses in a ninth Century Ms. : A Contribution to the history of Logic. *Ph. R.*, sept. 07.
161 Nunn, T. Percy. The aim and achievements of scientific method, an epistemological essay. London, Macmillan, 07.
161,1 Stirling, J. Hutchison. The categories, 2d ed. Edinburgh, Oliver and Boyd, 07.
162 Magnin, E. Observation. *R. de ph.*, juil. 07.
162 Wernick, Georg. Das dictum de omni. *Arch. G. Ph.*, XIV, 1, 07.
163 Claparède. Expérience collective sur le témoignage. *Arch. Ps.*, t. V.
163 Galibert, F. La foi du nègre. *Ann. ph. ch.*, oct. 07.
163 Harent, Steph. Expérience et foi. *Et.*, 20 oct. 07.
163 Mallet, F. Qu'est-ce que la foi ? Paris, Bloud, 07.
163 Portalié, Eug. Qu'est-ce que la foi, d'après M. Mallet ? *Bul. l. eccl.*, juil.-oct. 07.
165 Antoniade. Iluziunea realistà. Bucarest, Göbl, 07.
165 Bax, E. B. The roots of reality, being suggestions for a philosophical reconstruction. London, Grant Richards, 07.

165 Bode, B. H. Realism and objectivity. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 10, may 07.
165 Bois-Reymond, E. Ueber die Grenzen des Naturerkennens. 10. Aufl. Leipzig, Veit, 07.
165 Boodin, John E. The ultimate attributes of reality. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 11, may 07.
165 Frankl, Wil. Gegenstandstheoretische Beiträge zur Lehre vom sogenannten logischen Quadrat. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 3, 07.
165 Fullerton, G. Stuart. Realism and infinite divisibility. *Mind*, oct. 07.
165 Hoernlé, R. F. A. Prof. Baillie's « Idealistic construction of experience ». *Mind*, oct. 07.
165 Hollands, D[r] Ed. H. Possibility and reality. *Ph. R.*, nov. 07.
165 James, W. and Russell, J. E. Controversy about truth. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 11, may 07.
165 Leighton, Jos. A. The objects of knowledge. *Ph. R.*, nov. 07.
165 Perry, R. Barton. A review of pragmatism as a theory of knowledge. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 14, july 07.
165 Pratt, J. Bisset. Truth and its verification. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 12, june 07.
165 Rey, A. L'énergétique et le mécanisme au point de vue des conditions de la connaissance. *R. ph.*, nov. 07. Un vol. in-16. Paris, Alcan, 07.
165 Schwarz, Ernst. Ontologie und Logik. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 4, 07.
165 Weidenbach, Ostw. Mensch und Wirklichkeit. Giessen, Töpelmann, 04.
165,4 Calderoni, M. La prévision dans la théorie de la connaissance. *R. mét. mor.*, sept. 07.
165(08) Riehl, Alois. Logik und Erkenntnistheorie. *Die Kultur der Gegenwart* (Prof. Hinneberg). Tl. I, Abt. VI : System. Phil. Leipzig, Teubner, 07.
165 : 612 Ziehen, Th. Psychophysiologische Erkenntnistheorie. 2. Aufl. Jena, Fischer, 07.
166 Wildschrey, J. Die Grundlagen einer vollständigen Syllogistik. Halle, Niemeyer, 07.
168,2 Le Dantec. F. L'ordre des sciences. *R. ph.*, sept. 07.
168,2 Stumpf, C. Zur Einteilung der Wissenschaften. Berlin, Reimer, 07.
169 Cousinet, R. Le rôle de l'analogie dans les représentations du monde extérieur chez les enfants. *R. ph.*, août 07.

17. Morale.

17(01) Fouillée, A. Doit-on fonder la science morale et comment? *R. ph.*, nov. 07.
17(01) Hoffmann. Die Gultigkeit der Moral. Tübingen, Mohr, 07.
17(01) Kann, Albert. Die Naturgeschichte der Moral und die Physik des Denkens. Der Idealismus eines Materialisten. Wien, Braumüller, 07.
17(01) Baylac, J. Deux systèmes récents de morale. *R. de ph.*, sept. 07.
17(01) Berge, V. La vraie morale. Paris, Giard et Brière, 07.

17(01) de Gaultier, J. La dépendance de la morale et l'indépendance des mœurs. *R. ph.*, oct. 07.

17(01) Lagorgette, J. Le fondement du droit et de la morale. Paris, Giard et Brière, 07.

17(01) Meyer, Martin. Aphorismen zur Moralphilosophie. Berlin, Feemann Nachfolger, 07.

17(01) Parodi, D. Morale et raison. *R. ph.*, oct. 07.

17(01) Thilly, Frank. Einführung in die Ethik. Aus dem Englischen übersetzt von D[r] R. Eisler. Leipzig, Barth, 07.

17(01) : 15 Bonucci, Ales. L'orientazione psicologica dell' etica e della filosofia del diritto. Perugia, Bartelli, 07.

17(02) Essai de catéchisme moral (2[e] partie). Texte présenté par M. André Lalande. Observations de MM. Beaulavon, Bernès, Belot, etc. *Bu. S. fr. ph.*, février 07.

17(02) Gottschеik. Ethik. Tübingen, Mohr, 07.

17(08) Meyer, W. Religiöse und sittliche Probleme für junge studierende Männer. Luzern, Räber, 07.

17(08) Paulsen, Fried. Ethik. *Die Kultur der Gegenwart* (Prof. Hinneberg). Tl. I, Abt. VI : System. Phil. Leipzig, Teubner, 07.

17(09) Cart, J. Les idées morales chez les grands prosateurs français du premier Empire et de la Restauration. *R. th. ph.*, juil. 07.

17(09) Joyau. La préoccupation des questions morales au moyen âge. *R. c. c.*, 14 nov. 07.

17(09) Marcus, E. Das Gesetz der Vernunft und die ethischen Strömungen der Gegenwart. Herford, Menchoff, 07.

171 Cohen, H. Ethik des reinen Willens. 2. Aufl. Berlin, Cassierer, 07.

171 Waldeck, O. Zur Analyse der ethischen Substanz. Wien, Szelinski, 07.

171 : 172 Deploige, Mgr S. Le conflit de la morale et de la sociologie. *R. n.-s.*, août 07.

171 : 15 Truc, G. Les conséquences morales de l'effort. *R. ph.*, sept. 07.

171 : 15 Aars. Gut und Böse : Zur Psychologie der Moralgefühl. Christiania, Dybwad, 07.

171,2 Gareis, K. Vom Begriff Gerechtigkeit. Giesen, Töpelmann, 07.

171,3 Moisant, X. Le problème du mal. *R. de ph.*, nov. 07.

171,3 Streyler, B. Das Ideal der kathol. Sittlichkeit. Breslau, Aderholz, 07.

171,3 Trivero, Cam. Il problema del Bene. Ricerche su l'Oggetto della morale. Torino, Clausen, 07.

171,4 Frémont, G. Les principes ou essai sur le problème des destinées de l'homme, t. VIII. Paris, Bloud, 07.

171,4 Werner, O. Lebenszweck und Weltzweck oder die zwei Seinszustände. Leipzig, Haberland, 07.

171,7 Dresslar, F. Superstition and Education. Berkeley. University of California Press, 07.

171,7 Hall, G. Aspect of Child and Education. Boston, Ginn, 07.

171,8 Fanciulli. L'individuo nei suoi rapporti sociali. Turin, Bocca, 05.

171,9 Ostermann, W. Das Interesse. Oldenburg, Schulze, 07.

172,4 LAGORGETTE, M. J. Le rôle de la guerre. Étude de sociologie générale. Paris, Giard et Brière, 06.

1 (A-Z). Philosophes anciens, modernes, contemporains.

1 HEITZ, Th. La philosophie et la foi dans l'œuvre d'**Abélard**. *R. sc. ph. th.*, oct. 07.
1 ADLHOCH, Beda. Roscelin und Sanct **Anselm**. *Ph. Jahrb.*, XX, 4, 07.
1 **Aristoteles** : Metaphysik. Deutsch von Lasson. Jena, Diederichs, 07.
1 CREUSEN, J. Des **Aristoteles** Lehre über die Willensfreiheit. *Ph. Jahrb.*, XX, 4, 07
1 GOEDECKEMEYER, Albert. Gedankengang und Anordnung der **aristotelischen** Metaphysik. *Arch. G. Ph.*, XIV, 07.
1 KRAUS, O. Neue Studien zur **aristotelischen** Rethorik, insbesondere über das γένος ἐπιδεικτικόν. Halle, Niemeyer, 07.
1 PIAT, C. **Aristoteles**. Deutsch von E. Prinz. Berlin, Duncker, 07.
1 REINER, Jos. Der **aristotelische** Realismus in der Frühscholastik. Aachen, Schweitzer, 07.
1 CAVALLERA, F. Saint **Athanase**. Paris, Bloud, 07.
1 LOGOZ, E. La pensée de saint **Augustin**. *R. th. ph.*, juil. 07.
1 HOERNLÉ, R. F. A. Prof. **Baillie's** « Idealistic construction of experience ». *Mind*, oct. 07.
1 LECIGNE, C. **Balzac** et l'avènement du naturalisme. *R. de Lille*, juil. 07.
1 CÉRÉSOLE, P. Le parallélisme psycho-physiologique et la thèse de M. **Bergson** *Arch. Ps.*, t. V.
1 DWELSHAUVERS, G. Les méthodes de la psychologie. M. **Bergson** et la méthode intuitive. *R. du Mois*, 10 sept. 07.
1 LE DANTEC, Félix. La biologie de M. **Bergson**. *R. du Mois*, 10 août 07.
1 WEBER, Louis. L'évolution créatrice par Henri **Bergson** (Etude critique). *R. mét. mor.*, sept. 07.
1 BREMOND, H. Le dernier des cousiniens. Francisque **Bouillier**. *Ann. ph. ch.*, oct. 07. Un vol. Paris, Hachette, 07.
1 **Brunetière**, Ferd. Discours de combat, dernière série. Paris, Perrin, 07.
1 FAVRE, Julien. Le dernier livre de M **Brunetière** et Émile Faguet. *R. Frib.*, juil., oct. 07.
1 FONSEGRIVE, G. **Brunetière**. Paris, Bloud, 07.
1 GIRAUD, Victor. Sur **Chateaubriand** moraliste et apologiste. *R. Frib.*, oct. 07.
1 ZOPPI, G. B. Psicologia **dantesca**. La ragione. L'errore e le sue cause. *R. Rosminiana*, aprile, ottobre 07.
1 RAFFAELE, F. Il concetto di specie in biologia : 1° Avanti e in **Darwin**. *Rivista di Scienza*, I, 1, 07.
1 ESPINAS, **Descartes**, de seize à vingt-neuf ans. *Académie des sc. morales et polit.*, LXVII, août-sept. 07.
1 JUNGMANN, K. Die Weltentstehungslehre des **Descartes**. *Berner Studien*, hrsg. von Prof. Stein. Bern, Scheitlin, Spring, 07.
1 ARNIM, H. **Epikurs** Lehre vom Minimum. Wien, Hölder, 07.
1 KLOSS. **Erasmus'** Place in the History of Philosophy. *Mon.*, 1, 07.

| Talbot, Ellen Bliss. The philosophy of **Fichte** in its relation to pragmatism. *Ph. R*, sept. 07.
| Bauch, Bruno. Kuno **Fischer** (Necrologie). *Kantst.*, XII, 3 u. 4, 07.
| Windelband, W. Kuno **Fischer**: Gedächtnissrede. Heidelberg, Winter, 07.
| Reinecke, W. Kant und **Fries**. *Kantst.*, XII, 3 u. 4, 07.
| Tufts, J. H. **Garman** as a Teacher. *J. Ph., Ps. and sc. Methods*, IV, 10, may 07.
| Davidson, Thomas. The philosophy of **Goethe**'s Faust. London, Ginn, 06.
| **Haeckel**, Ernest. Les merveilles de la vie. Paris, Schleicher, 07.
| Amendola, G. A. **Harnack** e la filosofia cattólica. *Leonardo*, série III, 07.
| Berthelot, René. Thèse: Sur la nécessité, la finalité et la liberté chez **Hegel** (Discussion: Boutroux, Darlu, etc.). *Bu. S. fr. ph.*, avril 07.
| Rensi, Gius. **Hegel**, il Cristianesimo e il Vedanta. Lugana, 07.
| Thomsen, Anton. Aus **Hegels** Frühzeit. *Kantst.*, XII, 3 u. 4, 07.
| Fluegel, O. **Herbarts** Lehren. S.: Aus in Wiss. I.
| Daux, Abbé. Un scolastique du xiie siècle trop oublié: **Honoré d'Autun**. *R. sc. eccl.* et *Sci. c.*, août, sept. 07.
| Souriau, Maurice. Les idées morales de Victor **Hugo**. Paris, Bloud, 07.
| Rivière, Jean. Saint **Justin** et les apologistes du second siècle. Paris, Bloud, 07.
| Falkenberg, R. **Kant** und das Jahrhundert. Gedächtnissrede. 2. Aufl. Leipzig, Dürr, 07.
| Farges, abbé. Comment il faut réfuter **Kant**. *R. de ph.*, juil. 07.
| Fischer, H. **Kants** Stil in der Kritik der reinen Vernunft. Berlin, Reuther u. Reichard, 07.
| Fittbogen, Gottfried. **Kants** Lehre vom radikalen Bösen. *Kantst.*, XII, 3 u. 4, 07.
| Guttmann, Julius. **Kants** Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung. Berlin, Reuther u. Reichard, 06.
| Hoffmann, Karl. Umbildung der **kantischen** Lehre vom Genie in Schellings System der transzendentalen Idealismus (*Berner Studien z. Ph. u. ihrer Gesch.*, Bd. 53). Bern, Scheitlin, Spring, 07.
| Kuberka, Fél. Sinnlichkeit und Denken, ein Beitrag z. **kantischen** Erkenntnisstheorie. *Kantst.*, XII, 3 u. 4, 07.
| Levy, H. **Kants** Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Halle, Kaemmerer, 07.
| Lovejoy, Arth. O. **Kant**'s Classification of the forms of judgment. *Ph. R.*, nov. 07.
| Reinecke, W. **Kant** und Fries. *Kantst.*, XII, 3 u. 4, 07.
| Saenger, E. Neue Darstellung und Deutung der Lehre **Kants** vom Glauben. *Kantst.*, XII, 3 u. 4, 07.
| Sentroul, Ch. Le subjectivisme **kantien**, réponse à M. l'abbé Farges. *R. thom.*, sept.-oct. 07.
| Sentroul, Ch. et Farges, A. Le subjectivisme **kantien**. *R. de ph.*, nov. 07.
| von Aster, E. Der 7. Band der Berliner **Kant**-Ausgabe. *Kantst.*, XII, 3 u. 4, 07.

I VORLAENDER, C. Immanuel **Kants** Metaphysik der Sitten. Leipzig, Dürr, 07.
I NEISSER. Ptolemäus oder **Kopernikus**. Leipzig, Barth, 07.
I **Krause,** K. Chr. Fr. Briefwechsel. 2. Bd. Hrsg. von P. Hohlfeld und A. Wünsche. Leipzig, Dieterich, 07.
I WETTLEY. E. Die Ethik K. Chr. Fr. **Krauses**. Leipzig, Dieterich, 07.
I LEOPOLD, Max. **Leibnizens** Lehre von der Körperwelt als Kernpunkt des Systems. *Arch. G. Ph.*, XIV, 1, 07.
I **Maine de Biran**. Suite de sa correspondance avec M. de Gérando. *R. de Lille*, juil. 07.
I GAQUOIN, K. Die transzendentale Harmonie bei Ernst **Marcus**. Wiesbaden, Staadt, 07.
I DIMNET, E. **Newman** et l'intellectualisme. *An. ph. ch.*, août 07.
I BATAULT, Georges. **Nietzsche** négateur de sa philosophie. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 4. 07.
I BAUCH, Bruno Eine neue Ausgabe der Werke **Nietzsches**. *Kantst.*, XII, 3 u. 4, 07.
LI JESINGHAUS, W. **Nietzsches** Stellung zu Weib, Liebe und Ehe. eipzig, Rothbarth, 07.
I **Nietzsche,** Fr. Werke. Taschen-Ausgabe. Bd. 3-10. Leipzig, Naumann, 07.
I STERLING, Stefan. **Nietzsches** Moral vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus. *Arch. G. Ph.*, XIV, 1, 07.
I GRISELLE, Eug. **Pascal** et les Pascalins, d'après des jugements contemporains. *R. Frib.*, juil. 07.
I THIRION, R. P., S. J. **Pascal**, l'horreur du vide et la pression atmosphérique. *R. q. sc.*, oct. 07.
I BURY, R. Q. **Plato** : Philebus 15 A., B. *Arch. G. Ph.*, XIV, 1, 07.
I HUIT, C., Le **platonisme** dans les temps modernes. *An. ph. ch.*, sept. 07.
I MÖSCHLER, Fritz. **Platons** Eroslehre und Schopenhauers Willensphilosophie, Diss. Leipzig, 07.
I PRÜM, Em. Der Phaidon (**Platon**) über Wesen und Bestimmung des Menschen. *Arch. G. Ph.*, XIV, 1, 07.
I VON KLEEMANN, Aug. Ritter. **Platonische** Untersuchungen. II Menon. *Arch. G. Ph.*, XIV, 1, 07.
I WATSON, John. **Plato** and Protagoras. *Ph. R.*, sept. 07.
I WATSON, John. Plato and **Protagoras**. *Ph. R.*, sept. 07.
I NEISSER. **Ptolemäus** oder Kopernikus. Leipzig, Barth, 07.
I **Renouvier**, Ch. La science de la morale, nouvelle édition. Paris, Alcan, 07.
I SHAND, Alex. F. M. **Ribot's** Theory of the Passions. *Mind*, oct. 07.
I ADLHOCH, Beda. **Roscelin** und Sanct Anselm *Ph. Jahrb.*, XX. 1, 07.
I A. G. P. Antonio **Rosmini** nell' ultima opera sociologica del professor Rossignoli. *Riv. Rosminiana*, aprile 07.
I GAVOZZI, Cor. Il pensiero critico-litterario di A. **Rosmini** : « Gli opuscoli filosofici ». *R. Rosminiana*, ott. 07.
I **Rosmini**, Ant. Compendio di Etica e breve storia di essa. Rome, Desclée, 07.
I ADAM, M. **Schellings** Kunstphilosophie. Die Begründung des idealistischen Prinzips in der modernen Aesthetik. Leipzig, Quelle u. Meyer, 07.

I Hoffmann, Karl. Die Umbildung der kantischen Lehre vom Genie in **Schellings** System des transzendentalen Idealismus (*Berner Stud. z. Ph. u. ihrer G.*, Bd. 53. Bern, Scheitlin, Spring, 07.

I **Schelling**. Schöpferisches Wandeln. Hrsg. u. eingeleitet von E. Fuchs. Jena, Diederichs, 07.

I Mulert, H. Schleiermacher-Studien. I. **Schleiermachers** geschichtsphilos. Ansichten in ihrer Bedeutung f. seine Theologie (*Stud. z. G. des neueren Protestantismus*, 3 H.). Giessen, Töpelmann, 07.

I Möschler, Fritz. Platons Eroslehre und **Schopenhauers** Willensphilosophie. Dissert. Leipzig, 07.

I Volkelt, J. **Schopenhauer**. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glauben. 3. Aufl. Stuttgart, Frommann, 07.

I Jacquin, M. Le néo-platonisme de Jean **Scot**. *R. sc. ph. th.*, oct. 07.

I Sinclair, A. Der Utilitarismus bei **Sidgwick** und Spencer. Heidelberg, Winter, 07.

I Small. Adam **Smith** and modern Sociology. Chicago, University Press, 07.

I Chantillon, Georges. **Socrate**. Paris, Bloud, 07.

I Paulhan, F. Herbert **Spencer** d'après son autobiographie. *R. ph.*, août 07.

I Sinclair, A. Der Utilitarismus bei Sidgwick und **Spencer**. Heidelberg, Winter, 07.

I **Spencer**, H. Justice, trad. Castelot. Paris, Alcan.

I **Spencer**, H. La morale des différents peuples, trad. Castelot et Martin-Saint-Léon. Paris, Alcan.

I **Spencer**, H. Résumé de sa philosophie par H. Collins, 4e édit., avec préface de H. Spencer. Paris, Alcan.

I Gaus, Dr M. E. **Spinozismus**, ein Beitrag zur Psychologie und Kulturgeschichte des Philosophierens. Wien, Lenobel, 67.

I **Spinoza** Œuvres, trad. et annotées par Appuhn. Paris, Garnier, 07.

I Lacombe, P. De l'esprit classique dans la Révolution française, selon **Taine**. *R. mét. mor.*, sept. 07.

I **Taine**, H. Philosophie der Kunst. 2. Aufl. Jena, Diederichs, 07.

I **Taine**. Sa vie, sa correspondance, t. IV. Paris, Hachette, 07.

I Garrigou-Lagrange, R. Intellectualisme et liberté chez S. **Thomas**. *R. sc. ph. th.*, oct. 07.

I Keinde, O. F. Th. **Vischer**. Gedenkblätter zur Jahrhundertfeier seines Geburtstages. Prag, Neugebauer, 07.

I Kappstein, Th. E. **von Hartmann**. Einführung in seine Gedankenwelt. Gotha, Perthes, 07.

2. Philosophie de la religion. — Théodicée.

1 : 2 Baur, Ludw. Zur Religionsphilosophie. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 4, 07.

1 : 2 Fontana, P. Cours de M. Emile Durkheim à la Sorbonne. La religion. Les origines. *R. de ph.*, juil. 07.

1 : 2 Laberthonnière, L. Dogme et théologie. *Ann. ph. ch.*, sept., oct. 07.

1 : 2(08) Meyer, W. Religiöse und sittliche Probleme für junge studierende Männer. Luzern, Räber, 07.

21(01) Frankland, F. W. Thoughts on Ultimate problems, being a synoptic Statement of two theodicies. 3d ed. London, Welby, 06.

21,1 Finck, J. Das Gott-Selbst. Lorch, Rohm, 07.

21,1 Sinapius. Gott und Menschengeist. Leipzig, Verlag für Lebensreform, 07.
21,2 Halleux, Jean. Les preuves de l'existence de Dieu. A propos d'un livre sur l'existence de Dieu. *R. n.-s.*, août 07.
21,2 Moisant, Xav. Dieu. L'expérience en métaphysique. Paris, Rivière, 07.
211 : 3 Wallis, Louis. Sociology and Theism. *Am. J. Sociology*, XII, 6, may 07.
215 Gruner, P. Glauben und Wissen. Bern, Francke, 07.
216 Moisant, X. Le problème du mal. *R. de ph.*, nov. 07.
217 Schmidt, H. Veteres philosophi quomodo judicaverint de precibus (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten, IV. Bd., I. H.). Giessen, Töpelmann, 07.
219,11 Gardair, J. L'infinité divine. *R. de ph.*, oct. 07.
219,12 Mercier, R. P. Al. Le miracle phénomène surnaturel. *R. thom.*, sept.-oct. 07.
219,12 Saintyves, P. Le miracle et la critique historique. Paris, Nourry, 07.
219,12 Saintyves, P. Le miracle et la critique scientifique. Paris, Nourry, 07.

3. Philosophie des sciences sociales.

1 : 3(01) de Roberty, E. Le rôle civilisateur des abstractions : du totémisme au socialisme. *R. ph.*, nov. 07.
1 : 3(01) Hoxie, Rob. F. Sociology and the other social sciences : A rejoinder. *Am. J. Sociology*, XII, 6, may 07.
1 : 3(01) Squillace. I problemi costituzionali della sociologia. Palermo, Sandron, 07.
1 : 3(01) Wallis, Louis. Sociology and Theism. *Am. J. Sociology*, XII, 6, may 07.
1 : 3(01) Ward, Lester F. The establishment of Sociology. *Am. J. Sociology*, XII, 5, march 07.

34. Philosophie du droit.

1 : 34(01) Brütt, Lor. Die Kunst der Rechtsanwendung. Zugleich ein Beitrag z. Methodenlehre der Geisteswissenschaften. Berlin, Guttentag, 07.
1 : 34 Joussain, André. La genèse de la notion du droit dans l'âme individuelle. *R. de ph.*, oct. 07.
1 : 34 Lagorgette, J. Le fondement du droit et de la morale. Paris, Giard et Brière, 07.
1 : 34 Loening, R. Ueber Wurzel und Wesen des Rechts. Jena, Fischer, 07.
1 : 34 : 15 Bonucci, Aless. L'orientazione psicologica dell' etica e della filosofia del diritto. Perugia, Bartelli, 07.
1 : 343 Van den Mensbrugghe, A. L'élimination darwinienne dans la répression. *R. q. sc.*, oct. 07.

37. Pédagogie.

1 : 37 Kaestner, O. Sozialpädagogik und Neuidealismus. Leipzig, Jäh u. Schunke, 07.

1 : 37 Vowinckel, Ernst. Determinismus in Erziehung. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 4, 07.
1 : 37(01) Meumann, Ernst. Vorlesungen z. Einführung in die experimentelle Pädagogik und ihre psycholog. Grundlagen. I. Bd. Leipzig, Engelmann, 07.
1 : 37(08) Münch, Wilh. Pädagogik. *Die Kultur der Gegenwart* (Prof. Hinneberg). Tl. I., Abt. VI : System. Phil. Leipzig, Teubner, 07.

5-6. Philosophie des sciences.

1 : 5 Becker. Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften. Leipzig, Barth, 07.
1 : 5 Dingler, H. Grundlinien einer Kritik und exakten Theorie der Wissenschaften, insbesondere der mathematischen. München, Ackermann, 07
1 : 5 Pollack. Die philos. Grundlagen der wissenschaftlichen Forschung. Berlin, Dümmler, 07.
1 : 5 Rageot. Les savants et la philosophie. Paris, Alcan, 07.
1 : 51 d'Adhémar, R. La mathématique. *Ann. ph. ch.*, sept. 07.
1 : 51 Dingler, H. Grundlinien einer Kritik und exakten Theorie der Wissenschaften, insbesondere der mathematischen. München, Ackermann, 07.
1 : 51 Picard, F. La mécanique moderne et ses approximations successives. *Rivista di Scienza*, I, 1, 07.
1 : 53 Haas, Arthur Erich. Die Physik und das kosmologische Problem. *Arch. syst. Ph.*, XIII, 4, 07.
1 : 57 Raffaele, F. Il concetto di specie in biologia : 1° Avanti e in Darwin. *Rivista di scienza*, I, 1, 07.
1 : 57 von Walthoffen, H. Walter. Lebensphilosophie und Lebenskunst. Wien, Konegen, 07.

9. Philosophie de l'histoire.

1 : 9 Adams, B. Das Gesetz der Zivilisation und des Verfalls. Wien, Akad. Verlag, 07.
1 : 9 Erdmann. Die philos. Voraussetzungen der materialistischen Geschichtsauffassung. *Jahrb. f. Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, 31. Bd., 3. H., 07.
1 : 9(08) Eucken, Rud., Philosophie der Geschichte. *Die Kultur der Gegenwart* (Prof. Hinneberg). Tl. I, Abt. VI : System. Phil. Leipzig, Teubner, 07.

